

1

حاشية رهاوى
على المنار

حاشية شرح المنار لابن فرشته

جمع الشيخ الراجى ابراهيم

صفحة على الاسلام

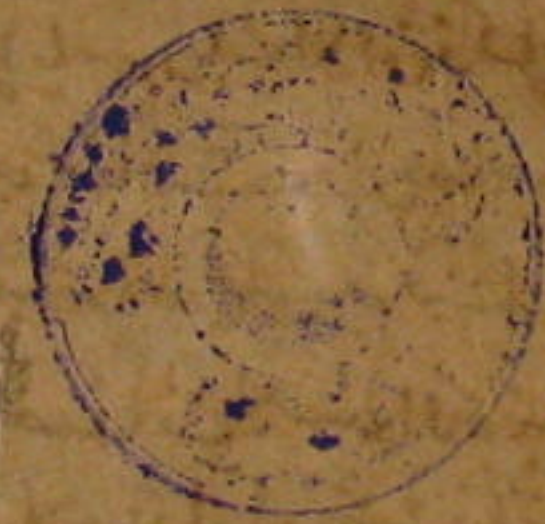
مولانا شرف الدين

يحيى بن قراها

الرهادى

اكتفى

رحمه الله



154

الحمد لله
الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا
هدى الله لنا

الحمد لله
الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا
هدى الله لنا

الحمد لله
الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا
هدى الله لنا

تم ههنا الكتاب
الى ملك الشاه
محمد الشيرازى

الحمد لله
الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا
هدى الله لنا

Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Kisim	AMCA LADE HÜSEYİN PAŞA
Yeni	
Ex. No	154

بسم الله الرحمن الرحيم
قال سيدنا وشيخنا العالم العلامة الحبيب الميرزا محمد باقر الميرزا
 الحسيني والشايل اللطيف والباحث الفقيه صاحب البيان والبيان
 الناطق بالحجة والبرهان الشيخ شرف الدين محيى بن قرا جاسط الرضا
 الحنفى عاله الله بلطفه الحفي وعنه الوفي ونفع بعلومه بحجوده وإيمانه
 على مثل عذامته وجوده ووضوح له في حياته وغفر له ولوالديه آمين
 والمجد لله رب العالمين **الحمد لله** الذي اعلى معالم دين الاسلام وبين قواعده
 الشرع والاحكام والصلاة والسلام على الرسول محمد سيد الانام ومصباح
 الطلام وعلى اله وصحبه البررة الكرام **باب** هذه حارة قصيدة
 على شرح المنار في اصول الفقه للشيخ الامام العالم العلامة عبد اللطيف
 ابن قريش رحمه الله تعالى تفتح منه مغلفته وتبين بحمله وتبرز به الاملاء
 مع بيان ما ورد عليه وال جواب عنه ان امكن وقد انقضى فيها كلام المصنف
 رحمه الله لا يضاف او غير راجيا جزيل الثواب من الكريم الوهاب
 وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب **قال** الحى الاحد حمد
 لا يجويه الحمد قدم الاسم الكريم لانما ادة الاختصاص والاهتمام وان كان المقام
 يقتضي مزيدا لتمام تقديم الحمد لان المقام مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب
 الكشف رحمه الله في تقديم الفعل في قوله تعالى اقرا باسم ربك الا ان ذكر اسم
 الله تعالى اظهر في نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة فان صاحب
 الكشف صرح بان في تقديم الحمد ايضا دلالة على اختصاص الحمد به فتأمل
 وانما ذكر صفة الحبيب لانها شرط لثبوت غيرها من الصفات لاستحالة ثبوت
 شي من الصفات بدونها خلافا لبعض والاحد يشي لا يبتنا ركه شي في ذاته
 والواحد يشي لا يبتنا ركه شي في صفاته يقال احدي في ذاته وواحد في صفاته
 واختار في شرح العقائد المتوحد لانه الكامل في الاحدية اذ لا ينيل الكثرة
 لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات ولا باعتبار الاجزاء ولا باعتبار الجزيات
 ولا باعتبار المقدار ولا باعتبار الوجود وانما اختار والشارح ذكر الاحد دون
 المتوحد لرعاية السمع ولان الحلاق تلك الصيغة انما تأتي على مذهب من يقول
 ان اسم الله تعالى اصطلاحه بمعنى انه اذا صرح انضافه بمعنى اللفظ والبرهان
 نقض صرح الحلاق عليه والحد النهائي والعينية ووصف الحمد بالكثرة بحيث
 انه لا ينفك له وهذا لان الحمد انما وجب على العبد بواسطة النعمة وهي التي
 لا تترك ولا يترك على وجه الاتوفاق منه وهو نعمة تستدعي حمدا وهما جوا الى النهاية
 له فمن لا يجويه نهاية اي لا يحصى يقال حواه بحجوده حيا والسنون في حمد التعظيم

هذه في الوصلة المعنى المتوحد
 فان ركه شي في ذاته وصفه
 مع

اي حمد عظيم ولا حل هذا القرض نزل الالف واللام في حمد اي حمد فان قلت
 الحمد انشا والحمد سميده خير فلا تكون حمد الالف انما تقتيد الاخبار وان الحمد ثابت
 لله تعالى ولا يلزم من ذلك كون الحمد جامدا بخلاف التعقيب فانها تقتيد بالتحديد
 والحمد وثمة من قايلا والمناسب لمقام الحمد على نعم الله تعالى الحمد لله علينا يومنا
 فيوما ان يقال الحمد لله ليفيد تحمدا وصدورا الحمد منا وتعلقه بالله تعالى على استغناء
 المزمته بمعونة التمام على ان فيه انقاي النفس ووراث الثبوت لانها اذا اعتادت
 النبي القته ولا شك ان افضل العباد انما تشقها قلت الاخبار بثبوت جميع
 المحامد لله تعالى الحمد كما ان قول القائل الله واحد غير التوحيد وايضا الحمد الاسمية
 له وهو طاهر ثم تارة يحكي الخارج فيثبت برالي متعلق لعنا هاتين فيه بطلان
 قالك المعنى ولا يطاق بانه فتكون خيرية معني ايضا وتارة نزل على ما في النفس
 ويراد به الامعلا لا غير فيثبت لها ذلك المتعلق فيكون معناها الانشا وهي
 حمد على هذا التقدير دون الاول للتسمية قايلا حامدا على ان الاسمية وان دل على
 الدوام عند الا ان النبي خيرها طرف غير طاهرة الدلالة عليه وقد نصر التفتنازي
 على ان مزيدا في الدار تحتل الثبوت والتجسد فحسب تقدير حاصل او حصل التحقيق
 ان الحمد عليه ان كان من الامور الثابتة فالمناسب ان يختار الاسمية كما في سورة
 الفاتحة فان الربوبية صفة ثابتة للذات ولهذا اختير الاسمية والافعالية
 والله علم للذات الواجب الوجود المستحق لطبع المحامد لان وجوب الوجود يسبق سائر
 صفات الكمال وليس مشتقا على المص لا يستلزام الذات ان تكون بلا موصوف
 لانه اذا كان مشتقا كان صفة وقبل مشتق من له تحيد او من له او من له والمكانات
 استحقاقه تعالى ذاتيا او داسم الذات تنبيه على ان استحقاق الذات الحمد من حيث
 هي من غير ملاحظة خصوصية وصف ولذا لم ينهل الحمد للحال والرائق ونحوهما مما يوم
 اختصاصا صرحا بالوصف دون الذات وما يومهم الاختصاص بالاستحقاق يوصف دون
 وصف والحاصل انه تعالى يستحق الحمد باعتبار ذاته وصفاته فاسم الذات لما كان
 مستحق لجميع الصفات لم يكن متعلقا بالحمد به خلوا عن الدلالة على الاستحقاق باعتبار
 جميع الصفات ايضا لان استحقاق الذات الحمد لا يقتلر من استحقاق الصفة فان قلت
 فاذا كان كذلك فلما تعرض لذكر الصفة بقوله على ما اولنا اذ لا حاجة الي ذلك
 لا تد راج الاستحقاق الوصفي في الاستحقاق الذاتي فالجواب ان ذلك كان نزع
 انه ادني الواجب لما تقدر عدم واشتهر من ان شكر الواجب واجب عندا وشرعا
 واشارة الى النعمة الخاصة التي هو بصددها من تصنف هذا الكتاب في اصول
 المشروعات التي لها نجات الانسان من الطلالت على ان الاستحقاق بجميع الموصاف
 لا يستلزم الاستحقاق بكل واحد فذكر الصفة نزع بالاستحقاق الوصفي تنبيه

على ان كل صفة من صفاته تعالى مستقلة باقادة الاستحقاق هذا وذكر في الفروع
وغیر ان حمد الله تعالى ليس مما يولف من الحروف المخصوصة بل ما يشعرون بغيره تعالى
من اغناء انتصافه تعالى بصفات الكمال والزهرة عن ذلك بالفعال والانيان
بما يدل عليه من الاعمال المنهي وعلى هذا يكون المبدأ من الشكر العرفي بطلنا لعموم
الواصله الى الحمد وغيرها وخصوصا الشكر بما يصل الى الشكر وهذا المبدأ على
بين الحمد والشكر عموم من وجه فمرادهم اللقبان والمراد هنا اصطلاحا يقال
على ما ذكر في السلوك لا يكون الانيان بالصيغة المخصوصة في اول الكتب جدا
لان الحمد ليس صفة كمال حتى يكون اثباته له جدا بل انما يحصل الحمد ان يقال الحمد
الله الخالق او العالم ونحو ذلك لا نأقول انما ذكر مرادهم من مفهوم الحمد
جعل هذا المفهوم الله للاحاطة افراده واثباته له وهذا يبلغ من انشياء
بالمراد مخصوصا اذ لا يمكن الانيان بالجميع والانيان بالبعض فيكون الانيان بالباقي
بخلاف الانيان بالصيغة المخصوصة فانه انيان بالجميع فتأمل **قول** على
ما اولنا اي اعطانا وما مصدر به اي اياها فاقول على التعليل كاللامر
عند الكوفيين وليست للاستقلال لانه محل بالنصاحه لان الغالب ان النعمة
اذ اذكرت مع الحمد تقترب على وانما يقترب بها النعمة كقولنا عليه الصلاة والسلام
عند روية مكره الحمد لله على كل حال وقيل على متعلق متعلق الحمد وهو مستقر بالمبدأ
ليلا يلزم من اختيار المصدر قيل ان بكل ذكر متعلقه والفروع هي النعمة والام
البيان اي علم هو الفروع **قول** وجني من ورد ووضه الروح ينال جني الشرح
تناولها وجناها له وجناه اياها والروح الذلب وهو فاعل جني وفيه استعانة
بالكناية تبينها التشبيه شبه علم الفروع بالنعمة ذات الهبة والنعمة
المستقلة على الاشجار المثمرة والورد والزهر وغير ذلك لا شتر اكله في نيل الثواب
ثم استعار له اسرها استعان بالكناية فلم يصح بالاستعانة بل ومن الية بذكر
ردينه ولا زناه الدال عليه وهو الروضة واثبت ذلك الردين للتعامله
على سبيل التخييل ثم رشح الاستعانة بذكر ما يلائم الاستعانة منه وهو الورد **قول**
واستنبطها الاستنباط لغة استخراج الما من العن ينال ببط الما من العن اذا
خرج ثم استعير لا يخرج من المرء بقرط ذهنة وقوة فخره من المعاني وفي القول
عن لغة الاستخراج الى الاستنباط اشارة الى الكفاية والمشتبه في استخراج المعنى
من النص الذي عطلت ايقده او الصلاوات فتعنت وجانهم واشارة الى ان حيا
الروح والدين بالعلم كان حياة الارض والجسد بالما واليه وقعت الاشارة
النبوية حيث قال الناس كلهم موني الى العالمون الحديث والتصريح بما يدل على الفروع
ويجوز عوده الى العلم والثابت يثبت باعتبار الماناف الية او لا اضافة ما يثبت

والمراد بكسر الهمزة الانيان استعانة لشدة الارادة استعانة نصرح به حيث شبه
حدة الراي بايقاد النار بجامع الحوران وصرح بالمشبه به وارو من الراي وهو ضد
العطش **قول** بذلال سجال الم الزلال الما الصافي الراي يقال ما زال اي عذب
السجال بكسر السين وتخفيف الجيم جمع سجال يتبع السين المله وسكوا الجيم
المعجزة الدلو اذا كان فيه ماء واراد بذلك كتب العلم التي صنعتها العطار رحم الله
فقيه استعانة نصرحية حيث مثل كتب العلم بالذلال التي فيها الما الدلال بجامع
الاستعانة بما فيها وصرح بالاستعانة وشرح الاستعانة بذكر الالهي وهو الما الزو
قول خلال بضم الغين المعجزة جمع غلظة وهي حرارة العطش وهو منصوب على
المصولة واراد بالمجموع التاسع غير العدا يعني ان العدا او حوران عطش فقيه الكتب
الجهلا بتدقيق كتب العلم بجمع العلم فيها فقيه استعانة نصرحية مطلقة حيث
شبهه الجهل بحرارة العطش بجامع الما حنيان الى المزل وصرح بالاستعانة منه **قول**
او اقم الله اي اسكنهم والربوع الفروع وقولهم اي اضاغهم والصروع بضم الصاد
المهله والعين المهله الفنون والربوع بضم الواو المهله والمنشاة الفوقية
والعين المهله التتبع والتلوي ينال رفعت الماشية رتوعا اي نعم ولها وقيل
الكل والشرب وعمد او قيل الما كل ما شيا في خصب وسعة واصل الحصب والسعة
وفي الكشف ترزغ تنسج في اكل الفواكه وغيرها وبين الربوع والربوع الجناس
المصحف **قول** على ذي اللوا اي صاحب اللوام هذا صنع ايا خالص والرفاع بالفتح
والكسر في الراء المهله وبالعين المهله الماصول اي من اخلص اصولا لينسج ينال
نوع الثمن وانبع اذا ادرك وبلغ ونضج **قول** ما الى اي رج غروب بضم الغين
المعجزة وضم الواو المهله اي غروب الشمس وطلوعها وهال اي سال غروب شمس
الغيب المعجزة وضم الواو المهله جمع غروب وهو الدلو العظيم وضوع بضم الصاد
المعجزة والراء المهله جمع ضرع وهو عا اللين من الجوان **قول** يرشده الرش المحري
والاستغانة والبطانة بالكسر السرين ووسط اللون والصاحب المولى
فان اريد المعنى الاول فالعني اصحاب سريره وان اريد الثاني فبني ثبوت
ارباب نظر **قول** النطانة بفتح النون الحدين وخلص جمع خالص وهو الذي
لا يشترك فيه احد وهو المصطفى ومخلص ما ياتي تخفي مرجعي الدين يرجع اليهم
غنية والهام العظيم والتحرير بكسر التون الذي له مظهر قيقن في تقرر الكلام والسد
العدة يقال فلان سدد اي عمدت والاحيار جمع حبر وهو الذي يترز الكلام بغير
وتحريره ومنه سدد على التورية المحققون احبارا وبين الاحيار والاحرار الجناس
اللاحق وكذا بين الاحصار والايصار **قول** يدع الفصل البديع المخرج
لا اقال وهو كما قال بديع والاضافة بمعنى في **قول** العاير بالنول الوحي

الربوع

السؤال العطا والوفي ان كان ينفع الواو وكسر القاف هو اسم فاعل من الوقا فلا يصح المعنى
الاعمال معني من الجواز وهو ان يجعل صفة للسؤال وان كان يضم الواو فالمراد التمام
والكثر وهو معني صحيح يقال الشئ وفي يضم الواو وكسر القاف كصليتم وكثر **قوله**
واركنه اي جعله والكنه يضم الكاف وتشديد الواو في الوقفية ستقف فوق باب
الدار استعبر للكان المرتفع في الجنة استعان فصرحه وذكر اجرا لانها ربحه
للاستعان اي وجعله في مكان مرتفع في الجنة وبين الامزهار والانه والجنات
اللاحق **قوله** يا هراي طاهر وهو خير ان وهو شروع في مدح المصنف
بعد الفراغ من وصف المؤلف والتقية التفضيلة وبين المنار والمنازل
التام والمنار الاول علم والثاني صفة اي المقادير **قوله** طاب في الامطار
مستعمل في البلاد والانطار جمع قطر وهو الناحية والجانب شبه استعارة
وتد اوله في البلدان بين الناس بالطيران في عموم الوصول والنفع ثم استعار لكثرة
الاستعمال لفظ الطيران ثم استعمل من الطيران المستعار الصفة وهي طابير فتكون
الاستعان فصرحه اصلية في المصدر تبعية في الصفة ثم شبه كثر استعماله
بالطرب بالغة **قوله** مستعبر انضاد الانظار اي سيرا مثل مسيرة فحرف
المصدر وصنفته واقية المضاف اليها مقامه وانضاد جمع تضيير وهو الحسن
والبهجة والانظار جمع نظير وبين طابير وسائر الجناس اللاحق وكذا بين الانظار
والانظار **قوله** صابرا هل الا بصار اي غلبهم في الصبر على شدة ايد التاليف
والترصيف **قوله** انار اي اصنا وهو اجرا القصد والمعني انه لما وصفه
بالظهور والطيران والسير والمغالبة لاهل الا بصار كان المناسب لذلك
انه اذا اي صار نيرا صنويا **قوله** لكن كشت سرار غايب لما فرغ من وصف
المصنف شرع في بيان سبب اقدامه على التاليف وهو استدراك سبب
المعني يعني وان كان موصوفا هذه الصفات المستعبر باصا سبه لكن كشت
اسرار ووضوحه لطالبه وهي المعاني الحفية والنمق التخص في الاعوار
جمع غور وهو البعد والمراد المعاني البعيدة الدقيقة قد ارا في ابيته الراية
اي او قد في قلوب الطالبين نارا **قوله** وقال بكسر الراء المهملة وفتح الناي
واسعة يقال من طالها اي يصيبه والمال هو ترك العمل والزهدي فيه الرغبة
عنه وقيل السامة بحيث يجاوز عن الحد والكالال النقب **قوله** على طرب
اي حل اللفاظ وقوله مقاصد المتن حل اي فقط وبني الحل وحل الجناس التام
حاريا اي جامعا على عوايدها التمام مقام اللام لا على ويمكن ان يقال حاريا
معني مثلا فقداه بصلته والعوايد جمع عابدة وهي المنفعة يقال هذا الشئ عود
عليك من كذا اي يانفع والبرء بالراء المهملة المعاني حاريا اي خالصة

تارة خاليا الجناس المصحف والبشعة الكزلهة وبين الربعة والبشعة
الطبايق والصبغة عوايد حاريا ورايد حاريا لاجل الشروع **قوله** والطايف
معطوف على عوايد حاريا ورايد حاريا حرف الجر لدفع الهمزة وانما فصل بين المعطوف
والمعطوف عليه بملاذكري عابدة الجناس والعوايد جمع عابدة وهي الدقة النقية
وجيدة يتخذها اليا مقابل للرد به وحيد به مقابل للعقيقة المستعمل وقوا
جمع قايين من القيد لا من القود وسيد من السيادة وسيد به موافقة
للمصواب والمعني انه مشتمل على درر نفيسة لطيفة وعوايد شريفة عظيمة
فالاصناف في نظر المعني من اصناف الصفة الى الموصوف وهو ان يكون
مرا حافة العام الى الخاص وفيه استعان بالكناية حيث شبه السابل الة
بالدرر النفيسة في الملقط والدق ثم استعار اسمها استعان بالكناية
وبين حديد وسيد به الجناس اللاحق **قوله** ومن العظم مني اي صنعت
وهذه الطبيعة اي صنعت والطبيعية والطبع والطبايع السجدة التي
جبل عليها الانسان والقوي جمع قوة وقا حار اي طرب والقطيعة الهجرات
والجوي الواحة ولطيفة بنوع اللام وكسر الراء المهملة وفتح الناي المشاء الوقفية
وسكون الواحة اي اغلبي الكبر والزميني بالزاي وفتح الواحة بعد هائوت
مكسوة اي بالزميني واللازب افصح من اللازم وفتح الصل اي كثر حب
اي اضطربت يقال وجب القلب وجب اذا اضطرب وقا وبني عليه بنوع
العين المملة وسكون اللام وفتح الدال صلاية مع انكرا اي تغير وحول
بنوع الحاء المعجمة وفتح الواو اي ختم وانتشار جنات في فتح الجيم اي قلبي وتايبات
اي مصيبات وحول بكسر الحاء المملة وفتح الواو اي انتشار وبين حول وحول
الجناس المستعبر **قوله** والدم حال اي يحول استعماله بمعني صار وبطل
من البطالة وحال من الجوان وهو الد وراق استعماله بمعني حال الجناس المصحف
والفحول يضم الفاق بغير الجلد ونطل بنوع النون والطا المهملة عظم وكثر وبين
بطل ونطل الجناس المصحف والصفا باله خلاف الكدر وهيئات بمعني
يعود وايضا بنوع الهمز وسكون التحتية وفتح القايعة هاء عين مملدة علان يعني
اذا كان الامر كذلك فالصفا بعد باعلان الامس **قوله** الحاح اي ملازمة السؤل
تأنيبا يعني اعاد والسؤل ثاني من بعد هذا الامتد الذي ذكرته لم **قوله**
عنان الا اقتراح عطفت على الحاح اي اعاد واعنان الا اقتراح والعنان بكسر العين
المهملة السيران المذات في اللجام يسكنها الشخص بيده والاقتراح الطلب
من غير روية على حبل الارحال تأنيبا اي صار قاصدا وحال من المعقول جعل
امتداعه من طليهم كالمعز واثبت له الحام و جعلهم يلونونه فقيما استعان

بالكافية تقيدها التحليلية وبين ثانيا وثانيا الجناس التام **قوله** لوصول اليه
اخاس باسد اسري الكروا الحديثة يقال فلان يقرب اخاسا اسري ليعني
في الكروا الحديثة **قوله** فلاح اي قبة المعني طهر فيه اي في هذا الملاح وملاح
السوال وفلاح الثاني هو الفوز والنجاة وبين فلاح وفلاح الجناس المركب الثاني
قوله اسعاف حاجتهم اي قضائهم من قولهم اسعفت الرجل حاجته اي قضيت
والانجاح الظفر بنصنا حاجتهم **قوله** فايقت بفتح الفاء وسكون الختية وفتح
الثاق وسكون الهاء اي اطعت كلامهم **قوله** شرعت مرادهم شرع مما يتبع
بحرف الجر فلو قال شرعت في مرادهم لكان اوليا اللهم الا ان يقال ضمن شرع مد
فصح فعديته بنسبه وهو بعيد والمعني لا يباعد عليه وعمل هذا
يقونه مراعاة السجع والمرام مصدر ميمي من رام ورو وما وهو ضاع في القول
اي مطلوبهم والافعال المعني في القلب بطريق الاشتغال فيض وقولنا بطريق
القبض اخرا افعرا الفكر فان حصل صورة النظر في القلب بطريق الاشتغال
والحركة ونراد بضم فاء الف والهمزة من الجبر بعد قوله في القلب اخرا افعرا
وقد يقال لا حاجة الى هذا التعليل لاجزاء الوسوسة لان القبض فعل فاعمل
يعدل دايما لا لغرض ولا لغرض ولا لغرض لا يعطى بطريق القبض الاحسان
فتخرج الوسوسة به والاصواب ما يطابق الواقع فرقنا بينه وبين الصدق
اعني ان المطابقة في الصدق تعتبر من جانب الحكم وفي الصواب من جانب الواقع
معني صدق الحكم مطابقة الواقع ومعني صوابه مطابقة الواقع اياه
قوله الحمد لله لم يفرق من الشارح بحث الحمد كما فعل في الشرح الفرعي وقال
اما بحث الحمد فقد تركته بالحمد لا شتبان في اوائل الشرح بحيث يفضي بحثه
الى بلا السيلوح واعلم ان الالاف واللام في الحمد للجنس كما هو الاصل فتبين
مع لام الجر تفرد سيجانه ونقالي باستحقاق الحمد افاضة النزاهة والبر
ان العباد يستحقون الحمد على كسبهم الجليل من افعالهم وان لم تكن افعالهم مخلوقة
لهم لان هذا انهم الي الكسب واقد ارسم عليه من خلق الله تعالى فهو المستحق
في الحقيقة عليه ووثم ويجوز ان تكون للاستغراق بمعنى المقام وهو
الحيور فتدال الصيغة بالمطابقة على ما سبق اعلم ان قولهم في تقدير الحمد
اي ليس معناه انه قائم به لانه حادث قائم بالحامد بل معناه انه مستحق
ويجوز ان يستحق اختصاصا من صفات الحمد به والحق في تفسير الحمد ثانيا
منه من المطلق المصدر وادارة المفعول فالجواب ثانيا لله قدم
اي وثقا فيه شي لان هدي يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وباللام والي نقلا
هذه الطريق اذا دخله في الطريق وسار معه في بلغ المقصد وهذه

الطريق اذا عمله ان الطريق في ناحية كذا وهي وتبينه الرسل عليهم السلام وهذه
الطريق اذا ذهب به الى راس الطريق كذا قالوا ودل انما يتعدى الى الثاني يدل
وشرط المقتران يكون مطابقا للمفسر والحواس انه قد شاع عند اهل اللغة
استعمال هدي معني دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معني عرفا له
على انه يجوز تفسير الاثر بالمعني وعكسه كما صرح به الرازي **قوله** وقيل معناه
خلق الهداية قد عرفت ان المعني الاصل لهداية الرجل جعله معناه ياولا كانت
افعال العباد مخلوقة لله تعالى عند مشايخنا جعلوا الفعل المسند اليه عبارة
عن خلق الهداية والمعتزلة لا اعتقدوا ان افعال العباد مخلوقة لهم وان الهداية
من افعالهم اولوها بالدلالة الرصيلة وجعلوا اسناد الفعل اليه نقالي بما
يتا على اهلهم الناسد فصر قد تنصاف الهداية الى غير نقالي عندنا كقوله تعالى
وانك لتهدي الي صراط مستقيم ان هذا القرآن هادي للصواب وعمل من اسناد
الفعل اليه غير ما هو له لكونه سببا في حصوله **قوله** وهي الدلالة الموصلة
الى المطلوب الا ما ذكره صاحب الكشاف في تفسير الهداية عند المعتزلة وما ذكره
الرازي في تفسيرها عند اهل السنة وهذا هو المشهور في كل من التفسيرين
وفي كلام بعض المشايخ ان الهداية عندنا خلق الهداية عند المعتزلة بيان بطريق
الصواب **قوله** يمكن التوفيق بان مراد المشايخ بيان المسبب الشرعي المرادة
في اغلب استعمالات الشرع والمشهور بين القوم من المعني للفرعي والعرفي وذكر
الاصناف في شرح الطوالع ان الهداية وجدان ما يوصل الى المطلوب وهو غير محلي
لان ذلك الوجدان هو الوجدان الهداية لان من وجد المطالب والبريد عليه
غيره يقال له هو مهتد لا هاد اللهم الا ان يقال هذا تقريب للهداية معني الاخذ
قوله فانما اي الهداية في كلا المعنيين وهما الدلالة الموصلة والدلالة على
ما يوصل **قوله** انك لا تقدي من اجبت ولكن الله هادي من يشاء هذا مثقال
استعمال الهداية في الدلالة الموصلة ومعني الآية انك لا تقدر على خلق السلام
كل من اجبت ان تدخله فيه ولكن الله يدخله في الاسلام من يشاء **قوله** واما ثمود
فقد يتايم الآية هذا مثقال استعمالها في الدلالة على ما يوصل والمعني نصيحتنا
لم الدلائل القارفة بين الحق والباطل ودعوتهم فاستجروا العبي على الهدى اي ما
دعوا اليه من الهدى وهذه الآية تدعو على التفسير المشهور للمعتزلة على ما لا يخفى
قوله ولذا عرفوا المتقدمون الى هذا معناها الاصل ما مر وهو المراد من الهداية
المقنونة الى الله عز وجل وجه التأييد لهذا انه يلزم من خلق الله الهداية
ان يوصل الى المطلوب وهذا معني قوله ولكن الله هادي من يشاء اي يوصله الى
المطلوب فخلق الله الهداية فان قلت يريد على تعريف المتقدمين مثل هذه فلم تعد

قلت هو مجاز عن الدلالة والدعوى الى الاله هتدا بالنسبة الى اصل الوضع وان
وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال **قوله** وبعضهم دفع دفعه فبقي
الاعتراضات على صاحبها الكشف **قوله** جدي ويأتي تفعا وقاية وقيل اساقا
بين تعريف الرازي والزمخشري لان ما قاله الزمخشري يحول على الهداية الكاملة
وما قاله الرازي يحول على مطلق الهداية فتأمل **قوله** الاصراف مستقيم اصل
الطريق الواقع الذي لا عوج فيه وقيل هو كل قول وقيل بمرضاة الله تعالى والمراد
هنا الشريعة النبوية والملة الحنيفية اي الماسية الى دين الاسلام والشريعة
والملة والدين معني واحد وهو الطريق المعهود عن النبي صلى الله عليه وسلم
غير انما ان اخذت من حيث انها اصل الشارح تسمية ملة وان اخذت من حيث انها
تسمى ديناً وان اخذت من حيث انه اصل سبيل سلوكا وطريقا تسمى ملة
ويجوز في اصل الطريق الماهر ومورد الماهر نقلت الى ما شرعه الله تعالى لعباده
من الاحكام **قوله** وهذا يعني قوله الاصراف المستقيم تلوح اي اشارة الى براعة
الاستدلال وهي لفظ مركبة من بروج واستدل فبرج يعني فان واستدل معني
صرح الصبي حين خرج من تحت الشجر ثم نقل وسمي به كل ما يشعر بالمتقود
بذلك العلم وحالها ان يكون في ذلك الكلام ما يشعرا جلالا يستقر به الكلام
ليكون له ابتداء والاعمال **قوله** وهذا هو المطلع المذكور في البيان وقيل هو ان يكون
افتتاح الخطبة **قوله** ان الصراط المستقيم هو الشريعة النبوية وهي تستلزام
تلوحها الى ما ذكره ويلاحظ ان الصراط المستقيم هو الشريعة النبوية وهي تستلزام
من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانما اقتصر الشارح على الاولين
لكونها اصلا للاخيرين في الواقع واصول الفقه باحث عن كيفية استنباط
الشريعة من الكتاب والسنة فيكون فيه تلوح الى براعة الاستدلال وكان
هذا من المصنف رحمه الله وعناية المناسبة بين التوحيد والتصنيف على ما
ذكر التوحيد متضمنا مضمون التاليف من شرط صحة التصنيف **قوله** والصلاة
وهي من الله الرجعة على محمد صلى الله عليه وسلم ومعني الرجعة تعظيم شريعتهم
واقبالها الى يوم القيمة وفي الاخرة تشقيهم في امته ومن الملائكة الاستغفار
له وهو من باب قوله صلى الله عليه وسلم انه ليغان على قلبي وايضا استغفر الله
في كل يوم مائة مرة على احد الوجوه وهو ما نقل عن الجنيده قدس سره ان العبد
قد ينقل من حاله الى حاله اذ قد منعه وقد بقي عليه من النبي نقل عنه بتقيه بشرح
عليه من الحالة الثانية وهو كما سببه ان كان من القريين فيطلع الله تعالى للبلاد
على تلك اذ وقع للنبي فتستغفر له الملائكة تعظيما له ومن المؤمنين وعالمه
بعثته القام المحمود واولي ما يراهم هناك هنا ما امرنا به صلى الله عليه وسلم

والله اعلم

بقوله صلى الله عليه وسلم سلوا الى الوسيطة والتفصيل والدرجة العالية
الرفيعة ولا تستلزام الامر الدعا القبول قطعا ووقع المطلوب على من طلب له
وايصاله اليه كانت الصلاة عليهم والرسول بشر خصه الله تعالى بسايع
وحبه وامر بتدليله والنبي بشر خصه الله بسايع وحبه وقد نزل المصنف
السلام وقد صرحوا بانهم يكن ترك الصلاة او السلام والافتقار على احدهما
وقيل المراد بالكرهية خلاف الاولى وليست على بابها فان الامنيان بها فيه اجر
وتذكرها او احدهما محل بذل الاجر وتارك الاولى واعلم ان الفضل في ابتداء
التاليف سبع طرق ثلاثة منها واجبه وهي اليسر والتعقيب بالهداية
والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم واربعه جائزة احدها ذكر راعى
التاليف والثاني تسمية الكتاب والثالث مدح الفن الذي فيه التاليف والرابع
ذكر كنهيه ووقع المؤلف وهو المسمى براعة **قوله** من اختصر بعض
الشأناتها لان الاختصاص بحج لا زما ومنه ان الله تعالى والله يختص برحمته
من يشاء والمتعدي اقصى لانه لغة القرآن **قوله** ان المصنف ادخل الباء على
المصور متشبا على التاليف في الاستعمال لان الاستعمال في الاصطلاح العرفي
هو المذكور بعد الباء على طريقته قوله لخصر خصصت **قوله** كراي ذكرته دون
وجعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر ومنه **قوله** فقال مختص برحمته من يشاء
وقد دخل الباء على المصور وعليه في العرف على خلاف التاليف من تفرعها على الافعال
كقول بعض الفقهاء مختص القسم بالزوجات **قوله** ملكة وهي كيفية واسمها في النفس
والكيفية عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا تقتضي نفسه فلا قسمه
في محله اقتضا اوليا يخرج بالنيذ الاول الاعراض الشبهة وهي الحبس والمسي
والاضافة والوضع والملك والفعل والانفعال وبالثاني الكليات كالطول
والعرض وبالثالث النقط والوحدة عند من قال انها من الاعراض وبالرابع
الكينيات المتشبهة بالنفس والافئدة بواسطة اقتضائهم محلها ذلك كالعالم
المنقسم بانقسام محله **قوله** يحصل بها اي يسير **قوله** من غير سبق رواية اي تفكر
وتأمل ونظريته في روت في المراد ان ثبت النظرية ورويات اي فكرت
قوله اي يكون المختص به فهو محمد صلى الله عليه وسلم امر به المصنف اسمه
صلى الله عليه وسلم للاستغناء عنه بذكر الصفة الخاصة به **قوله** يعني نادى
يا اباي القرآن الادب ملكة تعصم من قامت به عما يشينه وقيل هو اسم
كل رباضة محمودة يخرج بها الانسان في فضيلة من الفضائل وقيل الادب
في الاصل الدعاء ومنه الاديب لدعا الناس الى المحامد ثم غلب استعماله على علم
اللغة والعربية **قوله** بذكر المعروف البذل بالجملة الاعطاء من غير مقابل

قوله كان موصوفاً بها اي بالبذل وكذا الذي **قوله** لما بعد تخلفه بها اي بعد
الحصول الثلاثة وهي الصلوة والعقود الاحسان لانه اكل البشر والاكلية انما
تكون اذا اختلفت بما امر به ضرورة **قوله** وعلى الله اصداء اهل عند البصريين
قلت الهاضمة والحق القادر قيل اصداء اول فليت الواو القا والة من جهة
النسب اولاد علي وجعفر وعنيد والعباس والحارث ابن عبد المطلب رضي الله
ومن جهة الدين ما روي عن علي رضي الله عليه وسلم حين سئل عن الله قال
الي كل مؤمن او كل مؤمن تقي على اختلاف الروايتين والطاهر انه اراد به من جهة
الدين والنصرة لهذا علي ما في بعض النسخ من ذكر الصحب اما علي ما في بعض النسخ
من ذكره فالظاهر انه اراد به من جهة السب لعطف صحبه عليه الا ان يكون
من عطف الحاضر على العام ثم الال وان كان في الاصل معنى الاصل الا انه خص
استعماله في الاشراق **قوله** الا ان كان الالحا في اختلاف الاصل وانما
قيل ال فرعون لتصوره بغير الاشراق **قوله** وصحبه علي ما في بعض النسخ
هو اسم جمع لصاحب وقيل جمع صاحب والصحابي منسوب الى صحابة النبي صلى
الله عليه وسلم وهو من اهل البيت صلى الله عليه وسلم وهو مؤمن ومات لذلك
وان تخلف في رواية اخرى اولاً وهو عند وفاته صلى الله عليه وسلم مائة
الف واربعين سنة **قوله** الرواية عنه عليه الصلاة والسلام **قوله**
الدين قاموا بنصرة الدين القوم وهي عماد الكلد واطار الملة واعلم ان المصنف
صدر الكتاب بثلاث فقرات في كل منها اشارة الى براعة الاستدلال اما الاول
فقوله بعد ان اتي الصراط المستقيم فاشعر باناء من العلوم القديمة بالقرآن
واما الثانية ففي الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال فما خضع
بالخلق العظيم فاشعر باناء من العلوم التي خلفت بالقرآن واما الثالثة ففي انباءه
حيث قال الدين قاموا بنصرة الدين القوم فاشعر بتبخر ذكر الدين فيها انه من
العلوم الدينية **قوله** ومن يتبع غير الاسلام ديناً وقال تعالى امر الله شراراً
لم من الدين بالم ياذن به الله وقال تعالى لكم دينكم ولي دين ودينهم بالحقيقة مخالفت
لدين الحق لقوله تعالى بالم ياذن به الله وبالم ياذن به مخالفت لما اذن به بالضرورة
قوله قال الدين مقول عليها اي عمل دين الحق ودين غير الحق بالاشارة الى اللغظ في اشتراك
اللفظي هو ان يكون اللفظ له معنيان او معان مختلفة موضوع لكل منهما موضع على جهة
كالعين فانها موضوع للباصر والماء الذهب والركبة على السوا فلفظ العين
مشارك بين هذه المعاني اشتراكاً لفظياً والاشترار المعنوي بان يكون اللفظ موضوعاً
لمعنى واحد كلي تحت افراد كثيرة كالانسان فانه موضوع الحيوان الناطق وتحت
افراد كثيرة من نريد وعمر وغيرهما ثم لا يخلو اما ان يكون حصول هذا المعنى افراداً

عدم

وان تفاوتت

الدين هنيئاً والحاوية على السوا الوفاق فتاوت في صدق علي يسري شواطيا
من التواطي وهو التوافق كالخط الانسان فان صدق علي افراده بالسوية يسري
مشكلاً وهو على ثلاثة اوجه تشكيك بالاولوية وتشكيك بالعلوية وتشكيك
بالثبوت وبالتقدم والتأخر كما لو وجد **قوله** ان بعض الاديان اشده من بعض كهيئة
كهيبة المراد بالكيفية الايمان لانه كهيئة نفسانية اذ هو اذ كان وقبول
النسبة الصدق الي الخير والخير وهو معنى التصديق وبالكيفية الفصح والاحكام
ولا شك ان ديننا اشده من بقية الاديان اما من جهة الكيفية فلا فضلية
الرسول صلى الله عليه وسلم وكون اكثر معجزاته من كهيئة خلاف معجزات الانبياء
التي قبلنا فان اكثرها كانت نظرية والبدئية ثابتة وواقع في النفس من النظري
لا يستوي العامة في قبوله والادعاء ان الباء لعدم توقفه على نظر واستدلال
لان غالب الاديان والشرايع كانت احكامهم فرائض كلية كالا امور الحنة وقد
استعمل الشدة في الهيات مجازاً عن الكثرة والظاهر ان هذا الاديان يكون اشده
واثبات باعني وقوة ظهور المعجزات وافضلية الرسول صلى الله عليه وسلم وكثرة
الاحكام والنظري في الدلالة ووضوحها ولذا افاض الله على النبي صلى الله عليه وسلم
الايمان بكل فرد فرد دليله اقرب واكمل من الاحمال **قوله** ان الايمان
الاجمالي لا يخط عن درجة التفصيل فانما هو في الايمان باصل الايمان
فما علم ذلك **قوله** والدين وضع الهي المراء من الواقع التفصيل وهو كل جنس يشمل
التخصيصات الكلية وغيرها واما في قوله كالتفصيل **قوله** المجرى بالنسب
منقول الاختيار ويجوز الجوز **قوله** الى الخير قال ابو عبيدة الخير الكرم ويستعمل بمعنى
المصدر ويراد فيه الخير بالتشديد يقال خير بالسكون وخير بالتشديد وامرأة خير
وخيرة قال ابو اسحق في قوله تعالى يهن خيرات محسان اي خيرات الاخلاق
وحسارها قال وقد قري بالتشديد قال اللين رجل خير بالتشديد وامرأة
خيرة فمترق بين الخير والحيث واجتنب بالاية قال الازهري لا فرق بينها عند المعر
بالفقه ويستعمل بمعنى الفعل التفصيل تقول فلان خير الناس ولا تقول اخير
فلا يثبت ولا يثني ولا يجمع لانه في معنى فعل التفصيل **قوله** عن اوضاع الصنائع
اي الحاصل بصنع صانع كالشكالات التي للسري فافها اوضاع صنائعه
وكالحرف من الحياطة والحياكة وغيرها مما كان للكفار والمنافقين
شجاً طينهم **قوله** الصنائع اي الصنائع الحاصلة والاعمال لتخصيصها
تعالى انيات الاراضي والاشجار في بعض الاماكن بالاحياء المعينة **قوله**
لذي العتول الى قيل المصوب ان يجعل سابق لذوي العتول فيد او احد العتول
عنا فعال الخير انما المصوب بالاحياء والاحمال **قوله** كالرحمة انيات اي

اهل

يشعر

كالحكم بان لنا جوعا وعطشنا وخوفا وغضبنا فان كل احد يجد من نفسه ذلك
من غير اختيار فيه والعقل يحكم بذلك باستعانة الحواس الباطنة **قوله** المحمود
اختره عن الكثرة يمكن ان يكون المحمود صفة ما وجده للاختيار واشتاق اليه
التكليف حسن كما هو المذهب الصحيح ونحوه ان يكون اخترازا عن الكثرة كما ذكره
الشارح فانه وضع الجوع عند من يقول تخلق افعال العباد فادارة غير الحسن
سابق لذوي العقول باختيارهم المذموم **قوله** وفعله بالذات الى فهم كلام
الشارح ان هذا القيد لبيان الواقع وبعضهم اختاره عما بالعرض والظاهر
ما قاله الشارح ويمكن ان يكون متعلقا **قوله** بالخير ومعناه ان ذلك الخير
وهو ما وعد الكرم من الامارات بذاته خير فان ذلك الحاصل المناسب للعلوم
والادراكات والكتابة والصالح المناسب للانسان وكان ينبغي المناسب لجميع
الحيوانات واختاره على غير المناسب كالتهنئ والصهيل بالنسبة الى الانسان
قوله من الفعل الى الفعل الذي من شأنه ان يكون وليس يكايين والفعل
كون الشيء من شأنه ان يكون وهو كايين وفيل القوة امكن حصول الفعل معه
وهذا المعنى هو المتعارف عند المتكلمين كما يقولون الانسان كاتب بالقول
اي يمكن حصوله مع فعله الانسان كاتب بالفعل اي حال كونه يكتب
قوله كمال الكمال في الشرح في ذاته اوفي صفاته والاول هو الكمال الاول
لتقدمه على النوع كالتصور والصور النوعية فان الصورة الحسية هي التي
طبيعية جنسية ناقصة غير محسنة وانما يتحصل نوعا بانضمام الفصل
اليه والثاني ما يتبع النوع من العوارض كالعلوم وسائر الفضائل وهو الكمال
الثاني لتأخره عن النوع **قوله** ومن حيث انه مؤخر فخير غير انه ان اخذ من حيث
املا الشارع يسمى مله ايضا وان اخذ من حيث الادعاء يسمى دينيا وان اخذ
من حيث انه سبيل مسلك وطريق يسمى شرعا وشرعية **قوله** ذكر اعلم تنبيه
لا اعلم يدرك في ابتد الكمال تنبيه السامع على ان ما ينبغي اليه من القول كلام يلزم حظه
ويجب ضبطه فيثبت السامع له ويصغي اليه ويحضر قلبه وفهمه وينتدب عليه
يكتفيه ولا يضيع الكلام حسن موقعه في مثل هذا المقام كما حسن موقعه في قوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والراد لخطاب العام لكل من تصدى لقراءة كتابه
وهذا الاشارة ان اعلم موضوع خطاب الواحد المذكور لانه على الخطا العام
لا شافي وضعه للواحد اذ ليس الغرض مخاطبا معينا فهذا من قبيل الوضع الكلي
والوضع له جزئي كالضابروا اسم الانسان والموصولات **قوله** كل مفهوم
الا بد للشارح في علم ان ينصرون بوجه ما اما محده او برسمه او بلازم من لوازمه
ليمكنه التوجه اليه اذ لو لم يتصور الشارع في ذلك العلم كان طالبا للجهول

قوله

المطلق وهو محال لا متنازع توجه النفس نحو المجهول المطلق وان يعرف موضوعه
وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ليعتبر ذلك العلم المطلوب عند عساواه
من العلوم مزيد امتياز لان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه
مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه باعني ان موضوع علم الفقه افعال
المكلفين من حيث انها تخلق وتحم وتصح وتفسد وموضوع اصول الفقه الامور
السعوية من حيث انها تستلبي عنها الاحكام الشرعية فلو لم يعرف الشارع
في العلوم ان موضوعه اي شيء هو ليرتفع العلم المطلوب عند مزيد امتياز وليركن
له زيادة يصيب في طلبه وان يعرف غايته بان يصدق بتأنيده من فوائده
مقتداه بالنظر الى مشقة تحصيل ذلك العلم ليزداد سعبيه في تحصيله اذ لو لم
يعرف غايته والقرض منه لكان شروعه فيه وطلبه له يمتد عبثا وان يعرف
استمداده ليراد توقفه على علم آخر كوقف على التفسير على اللغة والنحو والمعارف
والبيان وغير ذلك فلو لم يعرف استمداده ليرتفع طلبه فينتهي اذا تقرر ذلك
فاصول الفقه مركب اضافي كل واحد من جزئيه وضع لينة المعنى ثم نقل عن
مفهومه الاضافي وجعل علما لهذا العلم ومفهومه الاضافي غير صادق في مفهومه
العلمي فان مفهومه الاضافي دلالة الفقه ومفهومه العلم الخاص ولا شك
انه غير صادق عليه ولان الثاني مفرد لا يتصل به الى حال الاجزاء لانها
بما وضعت له وانما الاختلاف فيه الى ما نقل اليه والاول بالعكس كعبده الله
علما ومضافا له بكل اعتبار من المفهومين حد واشتدما تعلقا بهذا المقام المفهوم
العلمي والشارح رحمه الله انما بين المفهوم الاضافي وكان الاولي بيان العلمي لانه
المقصود فاما حد مضافا فيتوقف على معرفة المضاف والمضاف اليه لان
معرفة المركب موقوفة على معرفة اجزائه فالاصول جمع اصل وهو من الاسماء
الاضافية التي لا تتصور الا بالقياس الى شيء آخر يكون قرعاه والفرع ايضا لا يتصور
الا بالقياس الى شيء آخر يكون اصلا له والفرع ايضا لا يتصور الا بالقياس الى شيء آخر
يكون اصلا له فيكون تصور كل منها مع تصور الآخر لا بالخرافان الاول لا يقتضي
دورا محالا بخلاف الثاني والاصل في اللغة ما ينبغي عليه الشيء من حيث ينبغي
عليه ولهذا القيد خرج ادلة الفقه من حيث ينبغي على علم التوحيد فانها ايضا
لا اعتبار فروع لا اصول وقيد الجنب لا بد منه في تعريف الاضافات لانه
غير ما عرف لشهرته ثم نقل المصطلح في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعد
الكلي والدليل وكلها تناسب المعنى اللغوي فان المخرج كالمجاز مثلا له فرع
اقتضا على الراجح كالحقيقة وكذا الفروع الجزئية والمدلول بالقياس الى القاعدة
الدليل قد ذهب بعضهم الى ان المراد به هذا الدليل وذهب بعضهم الى النقل

خلاف الأصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتعا كما يشتمل الحسي كابتعا السقف
على الحد وان يشتمل العقلي كابتعا الحكم على الدليل فيحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة
الى الفقه يعلم ان المراد بالابتعا العقلي فيكون اصول الفقه ما يفتني به عليه
ويستند اليه ولا معنى لاستند الشيء ومبتناه الا دليله ولغايل ان يقول
الابتعا العقلي يشتمل ابتعا الاحكام الجزئية على الفروع الكلية والمعلولات
على العلل والافعال على المصادم ونحو ذلك فلا يتخصص ابتعا الحكم على
الدليل الا بالارادة فلا حاجة الى جعل الاصل بالمعنى اللغوي لتأنيل
للفنود وغير لان المعنى العربي وهو الدليل لمراد قطعاً والفقه في اللغة
الفهم ومنه قوله تعالى ما تفتن كثيراً مما تقول اي لا تفهم قال ابن عطية
في تنبيه يقال فتنه الرجل بحركات الفات الثلاث فالفتح اذا سبغ غيبه
الى الفهم والكسر اذا فهم والضم اذا صار الفقه له سجية وفي الاصطلاح العلم
بالاحكام الشرعية الشرعية الاستدلالية بالتفصيل والعلم هو الاكوار والاعتماد
الا اعتقاد الجازم المطابق لسلطان على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر المشترك
بين اليقين والظن وهذا هو العلم في هذا التعريف الاول مناسب لاصطلاح
المتكلمين لان العلم عند من مقابل للظن فالعلم منزله الجنس وباتي قبوده
كالنصول واما جهة علم العلم بالفروع التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام
الشرعية الشرعية عند ذلك التفصيلية توصلاً قريباً فاستنباط الاحكام
فصل يخرج لا استنباط الصانع والمأهيات والصفات والشرعية للعقلية
والشرعية للاصولية والتفصيلية للاجالية والنوصل القريب يخرج للعلم
بنواع العربية والكلام لانها من مبادئ اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه
ليس بقريب اذ يتوصل بنواع العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ
على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على معرفة استنباط الاحكام
من الكتاب والسنة وكذا وجوب صدقها ليتوصل بذلك الى الفقه والمراد
بالنواع الفضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى بسهولة الماخذ عند الاستدلال
على سابل الفقه بالتحلل الاول مثلاً اذا قلنا الحج واجب لانه ما مور الشارح
وكل ما هو ما مور الشارح واجب فالجواب قسم القضية الكبرى الى الصغرى
السهلة المحصول يخرج المطالب النهائي من الفن الى الفعل هو معنى التوصل بها
الى الفقه واعلم ان القاعدة والتضيق والاصل والصياط والغايق معني
واحد وهو امر كلي مستطيق على جزئياته لتعرف احكامها منه نحو الامر للوجوب
فانه قاعدة كلية تصدق على افعال الصلاة وانما الركعة بان يقال هذا امر
والامر للوجوب فهذا للوجوب وموضوع اصول الفقه الادلة السبعة الكلية

من حيث يستلزم منها الاحكام الشرعية والصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام
غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واشهر لكثرة لا يقتضي الاصال والاستقلال
وتمايز اصول الفقه وقايدته قوة اثبات الاحكام لافعال المكلفين اخذ من
حقيقت الادلة والغايب والغايب معناه ما واحد والفرق اعني ان كل مصلحة
تترتب على فعل تشبه غايبه من حيث انها طرف الفعل وتمايزه وقايدته من حيث
تترتب عليه وقيل الغايب هي العلة الحاصلة على طلب الشيء والاحكام الشرعية
اما الكلام فلتوقف اقادة الادلة لاحكامها على معرفة الله تعالى وصفاته
وافعاله وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به وغير ذلك مما لا يعلم في غير
علم الكلام واما العربية فلتوقف معرفة دلالة الادلة على العلم بموضوعاتها
لفقه من الحقائق والمجاز والعوم والخصوص والاطلاق والتقييد والمنطوق
والفهوم والافتقار والاشارة والصريح والكناية وغير ذلك واما الاحكام فالات
الادلة تتوقف على تصوير الاحكام تحتها لتفصيلها ويمكن من ايضاح السابل
بالشواهد لا على العلم بيقينها لا استلزام العلم من ان العلم بيقين الاحكام
على اصول الفقه فلو توقف اصول الفقه على معرفة الاحكام من هذه الجهة
لنظم الدرس والمراد بتصورات الاحكام تصورات الوجوب والحرمة والندم
والكرهية والصحة والفساد والاداء والتفصيلية من ثنائياتها وتغيرها بالدليل
لاستحالة كون الامر للوجوب مثلاً بدون تصور الوجوب وكذا الباقي هذا
واعلم ان المصنف خالف مصطلح عامة الاصوليين في التعبير باصول
الشرع لما ذكره الشارح من الغاية التي قصد لها ونحن قد تكلمنا على البيان
المشهور بينهم وهذا اصول الدين علم بالفروع الشرعية الاعتقادية المكتسبة
عن الادلة اليقينية وموضوعه ذات الله تعالى والوجود من حيث هو والعلوم
موجودا كان اولاً وقايدته الغور بالسعادة الدينية والدينيوية وهذا الغرض
من تعريف سائر العلوم انما هي امتياز العرف عن جميع ما عداه بحسب الوجود
لا اعطا الحقيقة لانها مسابل وهي لا تقلم الا بالوقوف عليها **قوله** وهذا القيد
يعني قيد الحقيقة لا يد منه الخطا هو كلام الشارح رحمه الله يدل على انه يجب
ذكر هذا القيد في تعريف الاصل وعدم ذكره محل وهو ممنوع لان قيد الحقيقة
مراعى في المسور التي تختلف باختلاف الاعنيارات والاضافات وان لم يصرح به
غيراً مما يجدون هذا القيد اعتاد اعلى شهرته واستيفاق ذهنه الذي هو
والدلالة على الحقيقة اما صريحة او التزاماً واما ان الحدود لا يتم الا بالحدود
مستندة الى الذهن كما هنا ولغظ حيث موضوع المكان استغنى عن الشيء اعني
يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وهذا الاعتبار **قوله**

في تعريف سائر العلوم انما هي امتياز العرف عن جميع ما عداه بحسب الوجود

فان هذه الاصول فرع له بين ان هذه الاصول فرع بالنسبة الى الفقه فلهذا يذكر
في الجنب لا ينتقد فريد الاصل بتعريف الفرع والعكس وقد عرفت انه
لا يحتاج الى ذكره **قوله** قال الشراح المراد شراح هذا الكتاب وعينه **قوله**
بالمصدر راي الشرح كالمعدل والردوم يعني العادل والزايير فيكون المعنى
التي نصيبها الشارع **قوله** وهو الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم
تعالى هو الشارع في الحقيقة والرسول صلى الله عليه وسلم شارع بحسب الظاهر
لانه هو الذي اوصل الشرايع اليها فهو سبب قريب **قوله** لكونه اي الشارع
معروف ببيان لكون الالام للعهد **قوله** نظم المضاف كقولك بيت الله فعر
ونافه الله وعبد الخليفة **قوله** او المفعول اي يجوز ان يراد بالمصدر المفعول
اي المشرع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى الخلق فيكون المعنى اوله
المشروع اي اوله التي ثبتت المشروعات بها ثم المشروعات تتناول الاسباب
والشروط كما تتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعاد من ان القياس
لا مدخل له في اثبات ما سوي الاحكام فالمعنى مجموع الاوله التي ثبتت بها
المشروعات كما ان كل واحد ثبت للجميع او لبعض وان كان المراد منه
الاحكام لا غير **قوله** اي في المصداق الذي ثبت بكل واحد منها الاحكام لدا
قوله وتكون الالام في اي في المصدر والجنس اي جنس المشروعات والاضافة
السبب الى الحكم والذليل الى الاول فان قلت لكون الالام للاستغراف
قلت لان المشروعات تتناول الاسباب والشروط مع ان القياس لا مدخل
له في اثباتها كما ذكرنا اللهم الا ان يخصر المشروعات بالاحكام وهو الظاهر فيجمع
حملها للاستغراف لكن الاصل فيها الجنس **قوله** وهذا التوجيه يعني الذي
قاله الشراح **قوله** وهما كذلك اي لم يمكن حمل المصدر على معناه وهو
البيان والاطلاق لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان الذي هو نص في الشرع
قوله وفيه اشارة اي وكونها ضافة لتعظيم المضاف اليه اشارة الى ان الشرايع
الثابتة بهذه الالام معطلة بليزم وعائتها ويجب تلخيصها بالقول **قوله** واصله
اي المصدر والاوليان يقولون ضافة كما قد مناه **قوله** لتعظيم المضاف اليه
كقولك استاذي فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا وهو ظاهر فلهذا كان المراد
اصولا للشارع او المشرع لعدم استقامة حمل المصدر على معناه **قوله** والظاهر
انه اسم لهذا الدين اي الظاهر ان حمل الشرع هنا على انه اسم لهذا الدين الشريعة
على الاصول والشرع وعبر مما لا انه حقيقة عرفية بخلاف حمله على الشارع
او المشرع فانه مجاز والحال على الحقيقة **قوله** ينال شرع محمد الا هذا
تأيد لكون الشرع اسم لهذا الدين كالشريعة ووجهه انه لا فرق بينا الشرع

والشريعة لانه يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد اي دين محمد ثم استدل
على ان الشريعة هي الدين بما ذكر في الصحاح **قوله** لا ان الاصول اصول لعلم الكلام فيه نظرا لان هذه الالام
اصولا ايضا بالنسبة الى اصول الدين لان كونها اصولا لا يمنع من كونها اصولا
اصولا للدين فلا تكون اصلا وذلك لان كونها اصولا لا يمنع من كونها اصولا
تعالى وصفاته من حيث انه الله واحد موجود عالم بكل العوالم قاهر على
كل الممكنات خبير بالمرسلات من المرسلات من المرسلات من المرسلات من المرسلات
منظر للعجزات على يد يدهم وعلى معرفة كون الرسول نبيا صادقا فاجابه
وبه وغير ذلك مما لا يعلم الاية اصول الدين فلو توفقت اصول الدين عليها
للقوم الدور وكذا قيل واجيب باختلاف جهة التوقف فان الكلام يوقف
عليه من حيث الاعتقاد به وتوقفه عليه بحسب الغاية ويوضحه ان الغاية
الدينية وان استعمل بها العقل لا يبعد لها الاية الاخذ من الشرع فالاصول
توقف على الكلام لتوقف جميعها على وجودها في الواقع فالتعبد من حيث
الاخذ او توقف على الكتاب والسنة المتولدة عن النبي صلى الله عليه وسلم
لاختلاف جهة التوقف واجيب ايضا بان التوقف على الشرع انما هو جوب
الايان كما هو مذهب البعض مناه لا وجوب الاية الشرع والتوقف على
الايان فلا دور **قوله** ولنا بل ان يمنع المفاداة التي لا يمكن ان تكون اصول
الفقه انما والتخصيص بالفقه ولين سلم انه يعني التخصيص فلا نسلم المفاداة
مطلبا بحيث تكون الاصول مقصود على الفقه ولين سلم انه يعني التخصيص
فلا نسلم المفاداة مطلبا بحيث تكون الاصول مقصود على الفقه لا تتجاوز عنه
لا غيره بان لا يكون اصولا لغيره بل انما تفيد تخصيص الاصول بالفقه من جهة
استنباط المعاني اي الاحكام الفقهية يد لانه المفاداة اي مادة لنظر الفقه
وذلك لا ينبغي صالتها لغيره والجواب ان الاضافة الحقيقية تقتضي تخصيص
المضاف بالمضاف اليه دون غيره كقادم زيدا اذ التخصيص هو التفرّد بالشي
دون غيره ومنه خصصت فلانا بالذكر وتخصيصك بالعبادة لا تفيد غيرك ولو
كانت الاصول اصولا لغير الفقه ايضا لم يكن تخصيصها لا منافية فائدة فتأمل
قوله قالوا ولي ان يقال الشرع بمعنى الشرع الا قال بعض الشراح وهذا الوجه
ان يكون الشرع بمعنى الشرع هو الراجح اذ احدى المتضامين ايضا ان لا يكون
حيث هو متضاد **قوله** يقال ان الدين فاد الاصول التي
ينادى اليها الذين ان ذلك النبي محمد **قوله** والمراد به اي بالشرع مشروع
خاص وهو الاحكام الشرعية بخلاف الشرع الذي قاله الشراح اولامانه

يشمل الاحكام الشرعية والاغتناء به **قوله** فهو مرادف للفتنة في كلام
صاحب التبيين ما يدل على انه ليس مرادف للفتنة فانه قال انما قال
اصول الشريعة **قوله** اصول الفتنة لان المراد من الشريعة الاحكام الشرعية
يطريق الخلاف اسم المصدر وعمل المفعول والمراد من الفتنة الوضوف على الاحكام
المشروعة ولا يشك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام المشروعة ولا للوقوف
عليها فلذا اخذنا الشريعة دون الفتنة انتهى ولا شك ان الوقوف على الاحكام
المشروعة غير الاحكام فكيف يكون مرادف له **قوله** لئلا يلزم الزيادة على
فتنة الحاجة اي وهي الفتنة فلتنت لا ضرور في حمل الشريعة على الفتنة
الذي هو محقق مع امكان حملها على حقيقته العرفية واستلزامه الفائدة
الزائدة المذكورة مع حصول الغرض وهو اصلها للفتنة والحاصل ان الوقوف
باضافة الاصول الى الفتنة انتموا اصلها واختصاص فرعيت بها وسكتوا
عن اصلها لغيره لا انتموها عن غير المصنف رحمه الله بين باضا فتكلم
الشريعة اصلها لغيره الذي سكتوا عنه فقصده الكل فيما ذهبوا اليه
فان العامة اقتضوا اصلها في الخارج اليه في هذا المقام وهو بيان ما هو
اصول الفتنة والمصنف سلك في عموم اصلها فاضاف الى الشريعة **قوله**
لا يصلح ان يكون اصلا في اعتبار المدكور وهو قولهم انما قال اصول الشريعة ويشمل
اصول الفتنة ليكون له قابلية الى اذ كانت اصول العلم الكلام فيلزمهم
ان يصح قوله في هذه القضية وهو قوله والاصل الرابع اذا التقدر اصلها
الرابع مع انه اصل بعضه على ما قالوا من القياس مختص بالفتنة فلم يسمها
الذي ذكره الشراح لعدم صحتها في قوله والاصل الرابع هذا تقرير الكلام
ولا يخفى انه يلزم هذا ايضا على من جعل الشريعة مرادف للفتنة واضاف
الاصول الى الفتنة ايضا اذ المراد بالفتنة او الشريعة المرادف للاحكام الشرعية
والقياس ليس باصل لجميعها لانه انما ثبت به ما لم يوجد فيه نص واجماع
بشرائط عرفت في بابها فكان القياس اصلا لبعض الاحكام لا لجميعها فيلزم
منه تصديقنا في هذه القضية كما يلزم من تصديقنا في ثبوتها اذ هي من القضايا
التي يجمع فيها النبي والاشياء بجهتين فمن اثبت اصلها نظرا الى البعض الذي
ثبت به ومن ثبوتها نظرا الى البعض الذي لا يثبت به **قوله** ولا ان يكون هو
مقطوف على ان يكون اي ولا يصلح ان يكون اصلا باعتبار الفتنة لانه اي الفتنة
غير مدكور ولغايل ان يقول تلزم ان يكون اصلا باعتبار الفتنة ولا يضر فانه
غير مدكور لان المقام مخصص **قوله** وانما قال اصول الشريعة الجواب عن سوال
مقدمه فتدبر ان يقال اذ قلتم ان الشريعة مرادف للفتنة فلتن قال اصول الشريعة

والرئيل اصول الفتنة فاجاب بانه اراد بذلك بيان الاصطلاح على التبيين
الطريق وهو غير لازم قوله الما من اصول الشريعة ثلاثة قيل هذا التفسير
مستند وان كان الاجماع لا يدل له من سند وذلك اما الكتاب والسنة او القياس
فحينئذ دخل في الاقسام الثلاثة فادقابه في ذكره واجيب بان الاجماع
محموز ان يعتقد به من السبب الذي بان بخلق الله تعالى فيه علما ضروريا وموجها
الله تعالى لاختيار الصواب وفيه نظر سنة كرجحان قريبا على ان قوايد
الافتقار والاجماع عن السبب لا يخفى كسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية اخذ
اخذ الحكم منه وحرمة المخالفة بعده مع جوازها قبله **قوله** لانه حجة من كل
وجه لتوقف حجية غيره عليه لتوهمه به قال الله تعالى وما انا اكرم الرسول فخذوه
وقال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فقال تعالى ما عنبروا يا اولي الابصار لا يقال حجة الكتاب
متوقفة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا بانقول الحجة انما تكون
بعد ثبوت اصل الايمان وبعد الايمان لا يتوقف حجة الكتاب على شيء بخلاف
غيره فاقمهم **قوله** لتوقف حجية عليهما قال صلى الله عليه وسلم ما رآه المؤمنون
حسنا فهو عند الله حسن ولا تخف امين على الصلاة **قوله** اخذنا من القياس
العتلي المراد من القياس العتلي القياس المنطقي المركب من صغيري وكبرى
كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فاما المراد هنا هو الشرعي
وهو تقدير النزع بالاصل في الحكم والعلة وقيل هو تقديره حكم الاصل الى النزع
بعلة متحدة كما سببا في محله **قوله** وهو موجود في اللطافة فيجوز بالطريق
الاولي اذ الذي في المتخصص بحاور يزول ساعة فساعة وفي غيره مستدام
لا يزول فاذا اثبتت الحرمة على الاذي العارض فيلزم الاذي اللازم لاولي
قوله عليه السلام الفتنة ليست بحسنة الحديث رواه الاربعون من حديث
مالك وصححه الترمذي واخرجه ابن حبان والحاكم وابن خزيمة غير ان ابن ماجة
قال لم يثبت **قوله** فتسنا عليها سواكن البيوت اي فتسنا على سور الفضة سور
سواكن البيوت في عدم النجاسة بحاجعة الطوف وكذا اجريان حزن الربوا
في غير الاشياء الستة قياسا على الاشياء الستة المنصوصة عليها بعلة القد
مع الجنس **قوله** قياسا على الوطى الحلال يعني ان الوطى الحلال يوجب حرمة
المصاهرة مع الاجماع فيوجبه الزنا قياسا عليه بحاجعة الجزئية الثابتة بالوطى
وكذا سقوط تقويم منافع ولد المقتور والثابت باجماع الصحابة رضي الله عنهم
قوله او الاشارة الى الخطا رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه
فوع بالنسبة الى الثلاثة لتوقفه عليها في كل واحدة قيل فيه نظرا الى السنة
والاجماع كذلك ايضا لتوقف ثبوت حجة الكتاب على الكتاب كما ذكرت بل الثلاثة

في فرع المنسوبة الى الكلام كما هو واجب بان المراد بغير عينه انه يحتاج في اثبات
الحكم في الفرع الى الاصل المقتضى عليه اذ لم يكن اثبات الحكم في الفرع بدونه
واذا انقضت عليه لم يكن مستتباً اي اثبات الحكم في الفرع فلم يكن اصلاً مطلقاً
بل كان اصلاً من وجهه دون وجه خلاف الاصول الثلاثة فانما مستتب في اثبات
الحكم فكانت اصولاً مطلقة فاعطيت هذه الفرعية درجة عنها حتى كان يجرى
عن كل واحد منها فكانت في افرادها زيادة قابلية وهي بيان اشتراك الكل في
الاصالة ولو قيل الاصول اربعة حيث سماه اصلاً واشتراكه الى امتيانه عن
في القرعية والمخطاط ووجهه عنده في الاصلية ولو قيل الاصول اربعة نظراً
الى اشتراك الاصلية لجاز ذلك لكن لم يكن فيه اشتراك الى التفاوت الذي ذكرناه فكان
افرادها اولي وما قيل في وجه اثبات فرعياً القياس اذ لو ذكر مجتمعا اتفقت
ما هيبة القياس يساير ما هيبة الاصول الثلاثة ولو قيل الى احد بالتساوي
ممنوع اذ لا تسلم التساوي ان لو ذكر مجتمعا فان لم يابل ان يقول لولا يجوز ان يكون
مفعولاً بالتشكيل بان يقال على كل فرد من الاصول الاربعة ويكون في بعضها
اشد واولي من البعض الاخر فلا يلزم التساوي قال بعض الشراح والاصوب
ان يقال انما افردوا بالذكر لان جهة الاصلية فيه ضعيفة فان المشروع
يتناول الاحكام والاسباب والشروط والقياس لا مندقل له فيها سوى
الاحكام فاقسم هذه الى جهة فرعيتها المذكورة وضعف كونه اصلاً فافردوه بالذكر
فقال **قوله** فان قلتم في مورد هذا السؤال قوله اولاً انه ليس يتطويع خلاف
الثلاثة **قوله** الآية المولاه اي كقولنا تعالى ثلاثه فشره وقوله تعالى اولاً
النساء والعام المخصوص كما فعلوا المشركين والاحماع المنقول القياس بطريق
الاجاد كقول عبيد بن السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
على شئ كما جاعهم على اربع قيل الظاهر **قوله** والقياس بعلة منصوصة كطه في
سور سواكن البيوت قيا ساءل سور الفتن فان العلة منصوصة عليها في الاصل وهي
الطوف وكفاية حرمة اللواط على حرمة وطئ الحائض فان العلة منصوصة
عليها في الاصل وهو الاذي وحاصل السؤال انه يقول لا تسلم ان الاصول الثلاثة
قطعية دايماً بل منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني فلا يثبت التوجيه الثاني لا افراد
القياس وانما كان القياس بعلة منصوصة قطعية لعدم الاختلاف في القياس
بعلة غير منصوصة فانه ظني لا خيال ان يكون الحكم معلوماً بعلة غير تلك العلة
التي استنبطها المجتهد ومع وجود الاختلاف نزول القاطعية **قوله** فان قلت
السنة لا يعمل بها الا عند الجرح هذا السؤال نشأ من قوله ولهذا لا يصار اليه الا عند
الجرح **قوله** وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب فيه نظر فان القسم الثاني

نسخ الكتاب لا يخطاط درجة عنه لان النسخ يشترط فيه المماثلة بين النسخ
والنسخ كما سببنا في بيان النسخ فكيف يتصور جرحه بنسخ الكتاب ومكانه فيقال
المشهور بجرحه به الزيادة على الكتاب وليس نسخ معني لاني الزيادة بيان من حيث انها
تبين محتمل للنسخ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد بل لا يجوز
في النسخ ان شاء الله تعالى فالطلاق الشارح جواز النسخ به وهذا المعتبر وفيه
بعد لان هذا لا يثبت من النسخ وانما طالع النسخ المحض فان قلت ما قايده قوله
وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة الى ذلك قلت كما انه يقول
السنة ثمانية هذه المقام المذكور وهي ثلاثة فسان منها سنة الكتاب حيث
يجوز نسخ الكتاب بها فلا تسلم ان السنة مطلقاً لا يعمل بها الا عند الجرح **قوله** اولاً الى بلاد
الى هذا جواب رابع عن افراد القياس بالذكر والمراد باصل الحكم الحال والحرمة والصحة
والبطان والجواز والعساة والوجوب ونحوها والمراد بالوصف المخصوص والعمر
والتقييد والاطلاق والحنفية والمجاز والاشترار الذي يخرج ذلك **قوله** والقياس
مغير وصفه من المخصوص الى العموم وذلك لا يمكن الا بتقدير الحكم في صورة اخرى
وهي الفرع لكن ذلك الحكم كان مضافاً الى العلة والعلة الى النص كان الحكم في الفرع
ثابتاً بالنص كانه العموم يتناول تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوصة
فكان القياس جديده مطهر الا متبناً خلاف الاصول الثلاثة وهذا معني قوله
انما القياس في تغيير الحكم من المخصوص الى العموم لانه اثباته كما في اثبات السنة
وهي الذبح والتضعة والحنطة والشعير والنمل والمخ فان الربوا كان او لا خاصاً
بها بتفسير النبي صلى الله عليه وسلم ثم عمم في كل مكيل وموزون قيا ساءل عليها
بعلة القدر مع الجنس **قوله** فان قلت الى هذا السؤال نشأ من قوله والقياس
مغير وصفه من المخصوص الى العموم **قوله** وهو القطع اي وصف الحكم الذي
يثبت به الاجماع هو قطعية الحكم بانه من عند الله تعالى والرسول فيكون كالقياس
في ان كلاهما يثبت وصف الحكم لا اصله **قوله** وفيه نظر وجهه انه لو صح
ذلك لكان حال الامانة اعلى من حال الرسول صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله
عليه وسلم كان يقول عن وحي طاهر او وحي او استنباط من النصوص وهو طال
عمل ان عدالتهم تمنعهم عن الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافاً لا عن دليل
واما الاجماع فيا ذكره وقواقع عن دليل فداستغني بالاجماع عن نقله وحده
السؤال باق واجاب عنه بعض المتصلا بان اشتراط السند في الاجماع
مستوع ولين سلم ذلك فلا تسلم ان الاجماع في اثبات الحكم يقتضي الى المستند بل
يثبت الحكم بنفسه من غير نظر الى المستند كما ان النبي صلى الله عليه وسلم لو شرع حكماً
بالاجماع وكان ثابتاً ذلك الحكم بالسنة التي هي وحي لا بالاراي لا يبرح ان حشره

ثما من ياجع الصحابة رضي الله عنهم ومستند ان الشرب موجب للسكرو السكر
يؤدي الى الهديان والافترا وحده المتزوي ثما من ثما لما اعتقد الاجماع على ثلاث
لر يثبت الى السكر والافترا اصلا حتى وجب الحد بنظر من الخمر وان لم يوجد سكر
وافترا ولو سكر واقرى يجب حد الافترا وحده الشرب ايضا فكان في اثبات الحكم
اصلا مستندا بنفسه بخلاف القياس فانه ينقل الحكم عن المستند الى الفرع
وهو مقتضى في اثبات الحكم اليه ضرورة ولا يثبت به صفة زائدة للحكم بل يزيل عن
المنطوية الى الظنية واجاب بعض الشراح عن اصل السؤال ان العلم الحاصل بالاجماع
غير العلم الحاصل بالسبب الداعي فهو قطعي عند وجود شرائطه بخلاف القياس
فانه لا يوجب العلم قطعا وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل **قوله** فاما
ان يقال الى قد عرفت انه لا حاجة الى هذا الاولي لما اجاب به بعض الشراح لكن
الشراح لما اجاب بحجاب لم ينم قال فاما في **قوله** هذه عمدة وهي قوله او كان
الثلاثة مثبتة اصل الحكم فلو كانت والقيا من غير وصفه من المخصوص الى العموم
قوله لتزجيه كلامه وهو ان المصنف والاصل الرابع القياس **قوله** لا مطرو
بان يدور الحكم معها ويحده او بعد ما حتى يرد عليها السؤال وهو قوله فان قلت على
هذا ينبغي ان يفرد بالاجماع بالذکر **قوله** وباتنا والصحابة رضي الله عنهم والاشكر
الذين راحوا الصحابة في قولهم وتخذ لك كالا مستحباب او قاعده كلية
او اصل باب **قوله** قد فصرنا اي اخبارنا شريعة من قبلنا من غير انكار
ونسخ فيلزمنا على انها شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم فتكون داخلية
في الكتاب او السنة والتعامل مع الاجماع فيكون داخلية والاختلاف باختلاف
عمل باقوي الدليلين كما في الاصول فان المنطوي منها يتقدم على الظني كالسنة
المستأنفة فقد مر على الآية المولدة والاجماع يتقدم على الظني من الكتاب والسنة
وقطعي الكتاب اقوي من ظنيها فيكون داخلية والعلل بالخبري عمل بالسنة
فيكون داخلية والعلل بالاثار راجع الى السنة ايضا والعلل بقاعدة كلية
او اصل باب راجع الى القياس **قوله** ووجه الحصر في قيل والاحتراف وجه الحصر
ان المولدة الشرعية لا تخلو اما ان تكون قول الشارع او قول غيره والاول اما
قول الله او قول الرسول صلى الله عليه وسلم وقول الله تعالى هو الكتاب
وقول الرسول صلى الله عليه وسلم هو السنة والثاني لا يخلو اما ان يكون قطعا
او ظنيا والاول هو الاجماع والثاني هو القياس وفيه شيء لان الاجماع ليس
قطعا والقياس ليس كله ظنيا **قوله** وان كان من جهة الى اخيه لا يتا لا السند
ايضا من الله تعالى فلا يدل على الحصر لانا نقول ان المراد بيان الدليل الذي هو
حجة في حجتنا وبيان السنة ليست من الله تعالى بخلاف الكتاب فيثبت الحصر

قوله والاولي ان يستدل فيه بالاستقنا اعلم ان الحصر عبارة عن ايراد الشيء
على عدد معين وهو ما يغني عن عدد بين النبي والاشياء بحرم العقل ملاحظة منه
بالاختصار كحصر المنصور في الواجب والمنع والممكن واما استقنا اي مستند الى المنع
والاستقنا سواء كان في الجزئيات كاختصار اسباب العلم في الجزئيات واصول
الفقه في المربعة المذكورة والدلالة المنطوية في الثلاث والحيوان في انواعه
او في الاجزاء كاختصار الجسم المركب في اجزائه من العناصر المربعة عند التباين بتركيبه
منها واما جعل كحصر مصنف اخر الفن الذي صنف فيه في عدة ابواب تنصيصه
المناسبة التي وقعت في خاطره وليس المراد بالاستقنا هنا المنطوي التباين للتمثيل
والقياس اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات على حكم الكل بل اللغوي والمنصور في
تخصيص المقام لا تعدية حكمها الى منسبها فانها انما تصور بعد تحصيلها ومعرفة
احكامها وانما كان الاولي في هذا المقام الاستدلال على الحصر بالاستقنا لا بالدليل
الدالة على الاصل لانه لا يرفع الا على هذه المربعة لان العقل يوجب حصرها على المربعة
لان المنع يرد على القسم الاخير في الحصر العقلي بخلاف الاستقنا واعلم ان الاستقنا
على قسمين تام وناقص فالاول هو ان يكون الاستدلال بجميع جزئيات الكل عليه
وهو يقيد اليقين والثاني ان يكون الاستدلال ببعض الجزئيات وهو لا يقيد
اليقين لانه ان يكون حال البعض الذي لم يستقنا بخلاف حال البعض الذي استقنا
وسمي ناقصا والاول يسمى تاما **قوله** وهو في اللغة اسم المكتوب ان قيل فينبغي ان يكون
صفة كالمكتوب قلنا في العيان اشارة الى انه من الاسماء المشبهة بالصفة كالات
والامام من الصفات كالمكتوب ونحن **قوله** غلب في عرفنا الشرع على كيان الله
الى المفهوم من اطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه ان يكون المراد من
كتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب
سيبويه في مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فلا يمكن هذا على
ذكر منك فانه نافع فيما سياتي **قوله** الفزان في اللغة مصدر ماضي بمعنى القراءة
فان قيل كما ان الفزان مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب بفتح الكاف مصدر بمعنى
الطرح سمي بالفعول المبالية صرح به شراح الهداية وغيرهم فوجه قوله وهو في
اسم المكتوب قلنا هو مصدر هب البعض وقد هب بعضهم الى انه فعال كلباس
بني الفعول وهو المنقوش ثم اطلق على العيان قيل ان كتب ذكره البيضاوي في
اشارح اخبار الثاني لقلة النقل فيه **قوله** غلب في عرف العام على مجموع
ايضا من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو في هذا المعنى شاعرا في الكتاب
ومن قوله فيما ياتي لانه مجموع مختص ان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين
وانما قال في عرف العام لانه غلب في عرف اهل الشرع على من عند اول ثلاث آيات

على ما ذهب اليه الامامان **قول** وهو في هذا المعنى اشهر الى معنى لفظ القرآن
في المجموع المعين المذكور واشهر واظهر من لفظ الكتاب اما انه اشهر وكثير الاستعمال
فيه اذ مما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الاصلية وغيرها والقرآن لا يستعمل
في العرف الا فيما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى التفسير
اظهر من الانتقال من الكتاب الى التفسير لان الملايسة بين المصدر والمفعول
وهما القرآن والتفسير اقوى من الملايسة بين التفسير والالفاظ والانتقال
من المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال مما وضع للتفسير وهو الكتاب الى الالفاظ
واذا اثبتت الاظهرية والاشهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كما لعنصر في الاسد
ثم تعريته بالباقي والعرف بين التفسير والتعريف ان التفسير تعريف
لفظي بان يفسر الشيء بلفظ اشهر منه كما ذكرنا والتعريف يشتمل الحد والرسم
لانه اذا ذكر جميع الذاتيات فهو حد تمام وان ذكر بعضها فحد ناقص وان ذكر
جميع العرضيات فهو رسم تام والافاقص **قول** لان المجموع تعريف للكتاب اي مع كون
القرآن معني الكتاب كما ذهب اليه البعض حيث قال القرآن بمنزلة الجنس وباقى
كما لتصل ولا زالة هذا اليوم صرح المصنف بحرف التفسير الدال على الاتحاد
فيل لا مدخل لحرف التفسير في ازالة اليوم المذكور على الحق انه لو استند
الازالة الى لفظه هو لكان اقوى فتأمل **قول** حتى يلزم ذكر المحدود في الحد
بيان ذلك ان ماهية الكتاب هي بعينها ماهية للقرآن لانها اسمان لشي واحد
فتعريف احدهما تعريف الاخر فاذا جعل المجموع تعريفا للكتاب يلزم منه تعريف
القرآن فيكون معرفا وقد جعلناه من جملة العرف فيلزم ذكر المحدود وهو القرآن
او المكتوب لان المراد بالكتاب المكتوب في الحد وهو مجموع فالقرآن الى وذكر المحدود
في الحد متنع لانه يلزم منه تعريف الشيء بنفسه وهو لا يجوز لان معرفة الشيء
يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب العلم
بالمعرف والمعرف سابق على السبب واذا كان كذلك فلا يجوز تعريف الشيء
بنفسه والى يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقديم الشيء على نفسه
فان قلنا كل تعريف يلزم منه تعريف الشيء بنفسه لان الحد التام عبارة
عن جميع ذاتيات المحدود ومجموع اجزا الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف
له بنفسه وهو محال قلنا الفرق بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل
قد لا لانه الحد على اوجهية بطريق التفصيل ولا لانه المحدود على بطريق الاجمال
بان يحصل جميع الاجزاء وجود واحد وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء تتنوع في الذهن
على وجهياتها على سبيل الاجمال بان يحصل جميع الاجزاء وجود واحد وهذا
الاعتبار هو المحدود وثانيها على سبيل التفصيل ان يحصل لكل جزء وجود على حد

وجميع اجزائه هذا الاعتبار حد ولا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال
بجميع اجزائه على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه وبما في ذلك ان تعريف
الماهية بجميع اجزائها معناه ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور جميع اجزائها جميع
تصورات الاجزاء غير تصور جميع اجزائها واعلم ان الحد تعني به المعروف للشي
حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبأ عن ماهية الشيء وحقيقته ومن شرطه
ان تذكر جميع ذاتيات المحدود وكقولك في حد الانسان ضاحك منتصب القائمة
عمره في الاطوار بايدي البشرية واللفظي ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عنه السامع ختام
حساس يتحرك بالارادة ناطق ورسمي ما انبأ عن الشيء بلازمنة مختصة كقولك الانسان ضاحك
منتصب القائمة عمره في الاطوار بايدي البشرية واللفظي ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر
عنه السامع من اللفظ السور عنه مرادف له كقولك العنقاو الخمر والعنقاو الاسد
لمن يكون الاسد والخمر اظهر عنه من العنقاو والعنقاو بشرط الاول والثاني الطرد
والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد اي كلما صدق الحد
صدق المحدود بالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود وفيه واما العكس فاخت
بعضهم من عكس الطرد وهو جعل المحمول موضوعا مع **بما في الكيفية** وهذا يسمى عند
المنطقيين بالعكس المستوي كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وهذا
معني قولهم كلما صدق المحدود صدق الحد فانه عكس قولهم كلما صدق الحد صدق
المحدود فصار حاصل الطرد حكما كلييا بالحد ود على الحد والعكس حكما كلييا بالحد
على المحدود وبعضهم اخذ من ان عكس الذاتيات نفي ففسد بانه كلما انفي الحد انفي
المحدود فصار العكس حكما كلييا باللبس بحد ود على ما ليس بحد وحاصل المعنيين
واحد وهو كون الحد جامعا لافراد المحدود وان كان بين نسبتهما فرق ثم ما ذكر
المصنف وجه الله لبيان بحد حقيق لانه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو معني في
الكتاب على ما هو معتز في محله وذكر فيه الكتاب والنقل وهما من العوارض
فالقرآن تعريف اسمي للكتاب لانه مرادف له والمنزل الى تعريف رسمي للقرآن
فان قلنا اذا كان القرآن علما مرادفا للكتاب مرادفا هو اشهر في مساهمة
فكيف صح تعريفه بما بعده تعريفا رسميا قلنا لا يبعد ان يكون لشي واحد
مفهومان متمايزان يعامل باعتبار كل ما يليق به والقرآن كذلك فان له
مفهومين جزئيين وقد مر به وقع التعريف الاسمي وكلي يتناول الكل والجزء الاستد
وهو غرض الاصولي وله وقع التعريف الرسمي واعلم ان تعريف القرآن بما ذكر
بالنظر الى ما بعده عصر النبي صلى الله عليه وسلم والى كونه دليل الحكم واما تعريفه
مطلقا فهو الكلام المنزل للاعجاز **قول** مصدر ومعني المنزول فيكون جناسا
كل منزول وباقى الكلام فصيلا **قول** ما نوهه البعض اراد به صاحب الكشف

ومن تبعه من شراح اصول في الاسلام وغيرهم **قوله** لانه مخالف للعرف اي كون
القران بمعنى المفرد ومخالف للعرف لان المتبادر من عدم كونه كلام الله تعالى
بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العربي بواسطة العرف وقيل لانه
مجاز واستعمال المجاز في التعريف غير سابق فحاجب بانه تعريف رسمي واستعمال
المجاز فيه جازم فالاول ما ذكره الشارح في تقليد عدم كون القران مصدرا بمعنى المفرد
قوله كذا في الملتزم فيه ايضا والشارح وان كان لا يثبت في ذلك لانه لا
لا وجه لطل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المتبول عند الكل انتهى ولك ان تقول
لا نسلم كون القران بمعنى المفرد وخلاف الوجه الصحيح لان ذلك مشهور في الكلام شائع
في اللغة ظاهر عند فريضة تدل عليه ولو خفي على البعض فذلك لا يمنع لا الظاهر
ليس بشرط عند الكل وقاية العذر الى اللوح التقوي والاعتماد لان العذر وانما يكون
للتقوي من العذر واليه او التقوي **قوله** صفة كاشفة اعلم ان الاصل في الصفة
التخصيص في التكرات والتوضيح في المعارف ثم يتفرع على ذلك وجه وهي البيان
والكشف عن حقيقة الموصوف او مجرد التناويع او ما يضاف في ذلك من التحسين
الذي والتحقير والتاكيد في الوصف ان كان مبينا ماهية الشيء بان يكون وصفا
لازما مخصوصا به يسمى صفة كاشفة وان كان وصفا متعارفا يسمى صفة مخصوصة
والاول انما يكون لتبيين الشيء من بين الماهيات المختلفة والثاني من متفرقاتها فالاول
كنزلك الجسم الطويل العريض العريض يحتاج الى فراع يشغله ولا يخفى ان الوصف
بعضه الاستنباط كاشف عن ماهية الجسم فانه الجوهر القابل للابعد الثالث
والوصف بالمتزل من هذا القبيل فانه كاشف لما هيته القران ومثال الثاني يزيد
التاخر فانه كان كمثل التاجر وغيره فلما وصفت به وقعت الاحتمال **قوله** وان لم يكن
معهودا في الخارج اي وان لم يتقدم ذلك في الخارج يعني قد يستغني عن تقدم ذلك المعهود
لعلم المخاطب به يخرج الامير اذا الركن في البلد الامير واحد وكنزلك لمن دخل
البيت اطلق الباب **قوله** وبه خرج ساير الكتب السامية فيه بحث فانه اذا جعل
القران هو المحدث وما بعده على ما نقله عن التلويح واختار فيكون قوله المنزل
على الرسول جنسا وما بعده فصلا وذكر الجنس في هذا انما يكون لبيان اصل الذات
وتعيين جنس من بين ساير الاجناس لا للاختراز به عن شيء فان الاجناس اصول
الماهيات والتصول منها وانما الاختراز انما ياسب بعد تعيين الذات فكيف
يختار عن ساير الكتب السامية كذا قال بعض الشراح **قوله** المنزل على الرسول
جنس نينا ول المتوخ وغيره والوجه المتلوي وغيره فلما قال المكنون في المصاحف خرج
المتوخ تالوته وغير المتلوي فلهذا بالجنس لكن يجوز الاختراز بالجنس اذا كان بينه وبين
التفصيل عموم من وجه لا يقال المكنون في المصاحف لا يشمل المنزل وغيره بخلاف
المنزل فانه يشمل المكنون وغيره لاننا نقول المنزل متواترا في المنزل وغيره فيكون

بينه وبين المنزل عموم من وجه وهذا كاف في اخراج بالجنس والاول ان يجعل الجنس
هو نفس المنزل فقط وهو شامل للكتب السامية والاحاديث القدسية وقوله على رسولنا
فصل يخرج ما عدا القران من الكتب السامية كالنورية والنجيل ونحوها لانها لم تنزل
على رسولنا فيكون المخرج هو قوله على رسولنا فقط واليه ذلك اشار بعض الشراح
قوله كما انزلت الفاظ القران تشبيه النبي وهو منزله اي ليس نزول الفاظ
كنزول الفاظ القران لان الفاظ القران انزلت للنبي والاعجاز والبيت الفاظ
الاحاديث كذلك فلم تكن منزله على رسولنا هذا الاعتبار فلهذا اخرج بقوله على رسولنا
ولنا بل ان يقول لا نسلم اخرجها به لان النظر في التعريف الى نفس النظم مع قطع النظر
عن السياق والسياق ولا شك ان المنزل على الرسول متناول لما فكيف يخرجه
عنه فالاول اخرجها بالمكتوب في المصاحف كما فعله بعض الشراح فتأمل **قوله**
وهو اي المصحف لان في الجمع مفردا من قبيل قوله تعالى اعدوا لواءا تقرب للتقوي
قبل لا يجوز ان يكون من هذا القبيل لان الصيرورة الى العدل الذي نصت له عدلوا
لا يفرق من افراد المخاطبين باعدوا وفيه نظر في ان عدل الصيرورة الى عدل المفرد
الذي تضمنه الجمع على ان الجمع المحلي باللام سطر على معنى الجمعية وبصير معناه
الجنس عند البعض وهو ينصرف الى المادي عند الاطلاق فيكون المصاحف في حق
المصحف **قوله** يلزم الدور وهو نزول النبي على ما يتوقف عليه اما بمرتبة
او بمراتب والاول يسمى دورا مصرحا والثاني مضرا **قوله** لان تصور المصحف الى
بيان لزوم الدور ومقتضى ان ما هيته المصحف موقوفة على معرفة ماهية القران
صرون انه لا معنى له الا ما كتب فيه القران وما فيه القران موقوف على ماهية
المصحف لا خذ في تعريفه **قوله** والاي وان لم ترد لم يخرج عن تعريف القران
ما تحت تالوته يصدر في تعريف القران جنيته عليه لانه منزل على الرسول
صلى الله عليه وسلم مع انه ليس بقرآن فلهذا يطرد التعريف فلهذا يمكن ما نفا واذا
لم يكن ما نفا لم يحصل التعريف لوجود الحد دون المحدود فكان توقف ماهية
المصحف على ماهية القران ضروريا لذلك **قوله** قلنا تصور المصحف موقوف
الى تعريفه وقع الدوران القران له معارمان جزوي وهو المجموع الشخصي الذي بين
المصحف وكل شامل للكل والجزء هو الكلام المنزل الى فتصور المصحف موقوف
على تصور حقيقة القران معارومة الشخصي وهو مجموع ما بين الدفتين لانه اذا
قبل لك ما المصحف فيقال الذي كتب فيه القران وهذا معروف عند كل احد
فهو لا يتوقف على شيء والقران معارومة الكل موقوف على تصور المصحف
لا حدة في تعريفه فلا دورا خلافا حمة التوقف لان ماهية المصحف انما هي
موقوفة على القران معارومة الجزوي والتوقف على ماهية المصحف انما هو القران

انما هو القران

مفهومة الكل والماصل ان الاصول لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته وان توقفت
على معرفته لكن معرفته المصحف غير موقوفة على معرفته واما القرآن فمفهوم
الشخصي فعرفة المصحف وان توقفت على معرفته لكن معرفته لا توقفت على
معرفة المصحف لانه معلوم معروف بغير الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع
الالتباس فتأمل فان قلت لعل المفسر المصحف بما جمع فيه الوجود المتلوه وحسب
فلا دور مطلقا لعدم ذكر المحدث وفي الحقيقة قلت ذلك لا يدفع الدور لان الوجود
المتلوه عبارة عن القرآن فان قلت يفسر المصحف بما جمع فيه الصحايف مطلقا
على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة وسائر الكتب السماوية والاحاديث
الالهية والقرآنية الشاذة عن التعريف بنفي التواتر قلت هو عدم دل على
الحنينية الى المجاز العرفي فلا حرج في التعريف فان قلت المكتوب في المصاحف
حادث عند اهل السنة خلافا للخنا بيله والقرآن كلام الله تعالى وهو ليس بحادث
فالجواب ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي ومعنى الاضافة
كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المولود من السور والآيات ومعنى الاضافة
المولود انه مخلوق لله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين الا ان الاحكام لما كانت
منوطة بالكلام اللفظي دون النفسي جعل القرآن اسما له واعتبر في تبيينه ما
عن المعنى القديم قلنا اعرفه ايها الاصول بالمكتوب **المقالة** فان قلت الى
منشأ هذا السؤال من جواب الدور **المقالة** والتعريف انما يكون للماهية الكلية
كالحيوان والانسان بخلاف الجزئي فانه لا يعرف لان معرفته لا تحصل الا بتعيين
مشتقاته بالاشارة وتوحيها كالنقير عنه باسمه العلم والحد لا ينفيد ذلك
لان غاية الحد التام اشتغال على منومات الشيء دون شخصاته ولنا بل ان يقول
الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يحد بما ينفيد
الامرين وقد يقال ان اقتصرت في تعريف الشخصي على منومات الماهية لم يخص
بالشخص فلا ينفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات
ايضا لم يجب ودور صدقها لا مكان ذوالها مع بقا الشخص فلا يكون حدا وفيه نظر
لجواز ان يذكر معها العرضيات الشخصية وعند ذوالها بوزن الحد ود ايضا ان
ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما ينفيد ما يشاء
عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما ينفيد تعيينه وتخصيصه بحيث لا يمكن اشتراكه
بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **المقالة** لان الاصول
يحتشرون عن القرآن الى تقدم ان القرآن مفهوم انما يحصل في العرف العام وهو
مجمع ما بين الدفتين فلا يطاق على الالوية هذا الاعتبار انما قرآن بل يعينه
وان اطلق فجاز ومفهوم كلي في عرف الاصوليين وهو دليل الفقه الصائبة بالكلية

والجزء وذلك لانهم يحتشرون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم وذلك ايها المجموع
القرآن فاختاروا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل وجزئية مختصة بها كونه
متزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف متفولا بالتواتر وهذا مفهوم كلي لا يشترط
بين الكل وجزئية اشتراكا معنويا فيكون حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل
قالا لايه الواحدة تسمى قرآنا حقيقة كالكلمة لان هذا التعريف انما يبنى على عمومته
يتناول حروف المباني وهي التي يتركب عنها الكلام مع انها تسمى قرآنا عند
الاصوليين ولا عند الفقه لعدم تعلق عرضهم بها وان عد لها القرآن فوجب
ان يراد بالمتزل ما دل على المعنى لظهور ان المتزل ليس الا مادة تحييد يتناول
حروف المعاني من القرآن وبها حد اقسام الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما قرئ من
من القرآن وهذا هو الواقع لغرض الاصول لان بحثه عن احوال الكتاب والسنة وغيره
ليس الا من حيث كونها وليا شرعيا كما تقدم والدليل عند من يمكن التوصل صحيح
النظر فيه الى مطلوب خبري نعم لا يعطي حكم القرآن لكل كلمة او كلتين فصاعدا
ما لم يبلغ حد الالوية عند اكثر النقاد من حيث هو على المحدث ولاونه على الخطب
وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر يتعلق بنظر النقيب لا الاصوليين فنبهه
لذلك **المقالة** وليرتفع لكونه معجزا لانه ليس بشيء بين الاجزاء اذ المعجزات
انما وقع بسورة او منادها اخذ من قوله تعالى فانوا مبينون من مثله فانصر
سورة في القرآن ملائت آيات والجزء يقع على آية او بعضها فلم يكن شذوذا في الاجزاء
يدل على ذلك ان الامام شمس الائمة السرخسي قال ان ما دون الالوية والاية القصيرة
ليس معجزا ويوقر ان يثبت العلم به قطعاً فتأمل والعجائز عن كون الكلام بحيث
لا يمكن معارضته والاثبات مثله من معجزاته جعلته عاجزا وهذا احلفوا في
اعجاز القرآن مع الاتفاق على لونه معجزا فتأمل انه بيلا غننه وقيل باخبار عن
المعانيات وقيل باسلوبه العريب وقيل بصرف الله تعالى القول عن المعارضة
والصحيح ان اعجاز كلام الله تعالى هو كونه في غاية البلاغة وفيه الفصاحة
فيل ان اعجاز القرآن عرضي لا ذاتي لان الذاتي ما كان داخل في حقيقة الشيء
ومقوماله كالجوان بالنسبة الى الانسان والعرضي ما كان افاوته خارجا عنها
كالصحة بالنسبة الى الانسان ولا شك ان الاعجاز من الصفات اللازمة للنظم
باختيار افاوته المعني الخارجية عن حقيقة قافهم وقد يقال ان معنى القرآن
نفسه معجز لان الاطالع عليه خارج عن طرق البشر **المقالة** المتقول تنالا متواترا
لتأويل ان يقول يلزم الدور هنا لان النقل لا يتصور الا بعد تصور المتقول
الذي هو القرآن والمتقول متوقف على النقل لا حذ في تعريفه ويمكن ان يجاب
بان هذا دور معيّن لا دور تقدم او ان المراد بالنقل الاول اللغوي والثاني

الاصطلاح فلا دور **قوله** الالف واللام للخص في الجمع للتركيب للحد المأخوذ
لهذا اختار بعض الاصوليين وقال جمهور الاصوليين وبما منه اصل اللغة ان
الالف واللام في الجمع تكون للاستغناء اذا التزمت للحد وسيا في هذا في محله
قوله فلا يخرج قرآنه بقوله في المصاحف لان الجنس ينصرف عند الاطلاق
لما لا يفي لثبته ويحتمل العمل بدليله ولما يوجد هنا دليل الكول ولين سلم ان الالف
للحد وانما لم تطلب معني الجملة والمراد المصاحف العشائرية لانه المعروفة
قوله وكونه للاخراج اي كون المقول عند الاختراز غير لازم اذا اصل في التيقن وان يكون
للمحقق وبيان الواقع والاختراز تابع صرح بذلك السعد التفتاواني على ان مقام التعريف
يقضي زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد التواتر لذلك وقيل يجوز ان يكون هذا
القيد اخترازا عن التسمية في اوائل السور وفيه تاويل **قوله** فاقطعوا ايمانهم
وكذا اقصيا من ثلاثة ايام متتابعات **قوله** لان الحصاص جعل المشهور احد قسمي
التواتر يعني فله حصل الاختراز عنه بقوله متواتر لدخول المشهور في التواتر
عنه ولكن فيه نوع شبهة لكونه احاد في الاصل فنفاه بقوله بلا شبهة وفرق
ما بين قرآني ابي وابي مسعود فليكن العلم بالقبول والعمل بالثاني دون الاول فسيما
الثاني مشهورا دون الاول **قوله** واما على قول غير وهو من يقول ان المشهور قسم
من الاحاد او قسم من التواتر والاحاد فيكون قوله متواترا اخترازا عن التواتر ابي
وقوله بلا شبهة يكون تأكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد لفق شبهة المشهور التواتر
وقيل انه للاختراز عن المشهور على قول غير الحصاص ايضا لان المشهور لما كان متواترا
لنوع تملكه قوله متواترا ولكن فيه شبهة لانه احاد الاصل فاخرج بقوله بلا شبهة
قوله وما يورد على التعريف اي على طرده التسمية فان المراد على ما ذكره كثير
من الكتب صادق عليها لانه مكتوبه منقولة بطريق التواتر وليست بقرآن على ما هو
المشهور من مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه على ما ذكره كثير من كتب المتقدمين
قال بعض المحققين واما التسمية على قول المتقدمين فلا ترد على التعريف لان
قوله بلا شبهة اخترازا عنه يعني ان الخلاف يورث شبهة فلا يكون الحد صادقا
عليه فتأمل **قوله** في اوائل السور بخبره عن النبي في سورة التل فانها قرآن الاجماع
قوله لانه لم يكفر منكرها عليه لعدم كونها قرآنا لانه لو كانت قرآنا لوجب
الكفار منكرها لانه انكار للنظمي كمنكر قرآني الباقي ومنكر احد الاركان
والادوار باطل لان الاجماع على عدم الكفار واذا باطل الادوار باطل النظمي ووجه
اذا لا يلزم من عدم الكفار منكرها عدم كونها قرآنا لانه انكار للنظمي انما يكون كفا
اذا لم يستعمل في شبهة قوية بحيث يخرج عن حد الرضوخ الى حد الاشكال وهذا
كذلك لقيام الادلة من الطرفين على زعمها والمراد بالشبهة هنا شبهة الدليل ولي

بدليل ولو يعمد الى الحسم ويقع في خفا فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بما عان النظر
مثلا دليل الشافعية في هذه المسألة وهي كون التسمية اية من الناحية ومن كل سورة
شبهة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية جعلوه دليلا
في الواقع لعدم اطلاعهم على عدم دلالة على مطلوبهم فزيد عندهم ايضا الحافض
حتى اختاروا الى ايمان النظر ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية واذا قوي عند
كل فريق الشبهة من الطرفين الاخر لا يلزم التكفير **قوله** انما من القرآن على ما هو
الصحيح من مذهب هذا اما ذهب اليه التاخر من ان الصحيح من المذهب
النهائي او ايل السور اية من القرآن وان لم تكن من السور فان قلت فعلى هذا
لا تكون فيها شبهة قلت بل فيها شبهة ايضا لكن الشبهة التي هنا غير التي
هناك كما سنذكر **قوله** انزلت للفصل بين السور كما نقل عن ابن عباس رضي الله
انه رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم سورة ولا ابتدأ اخرى حتى
ينزل عليه جبريل عليه السلام يسلم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة وراه ابو
داود والمالك فان قلت القول يتكرر لا يقتضي هذا يلزم مذهب الشافعي
فان تكرر النزول يقتضي تعدد القرآنية قلت القول يتكرر لا يقتضي القول
بتعدد دها كيف وقد قيل يتكرر نزول الناحية ولم ينزل احد بتعدد وقرآنيته **قوله**
ولهذا كتبت خط على حدة عملة لكونها انزلت للفصل وعلى بعض الشراح ما قاله
التاخر من ان اية من اوائل السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآني
من غير انكار مع المبالغة بنوع صيغتهم بخبر القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا امين
وقد يقال ومع ذلك لا يقيده النظم بما قاله التاخر من ان كل الطن صرح به ابن المظالم
قوله وانما لم يكفر حادها لكان الشبهة جواب عما يقال لو كانت قرآنا على
الصحيح من المذهب لوجب الكفار من انكر قرآنيته لكونه منكر للنظمي واللازم
باطل لان الاجماع على عدم الكفار لكان الشبهة في كونها قرآنا لا شبهة في انكارها
واختلاف العلماء فان ما لا يقول انها ليست من القرآن لم يفي التل فانها بعض اية
فيها وذلك يورث الشبهة ومثل هذا يمنع التكفير وقد تقدم بيان الشبهة
المانعة من الكفار **قوله** ولم يخز الصلاة فيها جواب عن سوال مقدريه في سوال
ظاهر واما نقد بر الجواب فهو ان وجوب قراءة القرآن ثبتت بنص لا شبهة فيه
فلا ترد في القرآن لا شبهة في كونه اية تامة والتسمية ليست كذلك لان
الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعد لها الى راس الآية اية تامة فاورث
ذلك شبهة في كونها اية تامة فلا ينادي بها الغرض من النظم به وهذا الجواب
جني على الصحيح من الرواية والافند ذكر التل ناشي في شرح الجامع الصغير انه لو ان
بر يجوز الصلاة عند ابي حنيفة لكن الصحيح هو الاول **قوله** شبهة الاختلاف

الفرق بين الخلاف والخلاف ان الخلاف ما لم يكن مستند الي دليل والا خلاف
ما استند الي دليل ولذا ينبغي الفصل بالحكم في الثاني دون الاول **قوله** وانما فراه
الجب والمحيض فانما جازت لتعدد النظم بالحكم في الثاني دون الاول **قوله** وانما فراه
ظاهرا فان قلت لا يجوز ان يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة ايضا قلنا
تلك الشبهة لا تؤثر في هذا الجواز لان التماثل في الاختصاص لا يوجب
فان قيل فينبغي ان لا ينفيد بتعدد النظم والتبديل جواز ما لا ينافي له ايضا
متاخر لا خياط قلنا متاخر في التعدد لا يؤثر في مجرد الشبهة بل يخرجها
عن النزاع فيه فطعا لانها مما تختلف بالاعتبار وفيه الجنب لا يدور اعتبار
فيما يختلف به بان يراد ان اطلاق اسم العرف على ما صدق عليه فقلنا المراد
رب العالمين كما يكون قرأتا لواء عن قريبه الفيود الثلاثة المترتبة والمكتوبة
والمنقولة بالمتقولة بالنوازل فاذا قيل ذلك شكرا للتركيب الفيود الثلاثة
معتبرة فيه فلم يصح في المحدود وهو القرآن لعدم صدق الحرف عليه **قوله** وهو اسم
النظم والمعنى المراد المعنى القديم كما يلوح من عبارة التلويح واعلم ان المصنف جعل
الكتاب اسم للنظم والمعنى وصاحب المتن جعله للنظم والمعنى بينهما تناف
قال بعض كثر ارجح ولما جعل القرآن معنى المنزوم قال هو اسم للنظم والمعنى باخام
الاسم ولما قيل هو النظم والمعنى كما قاله صاحب المنتخب لان المعنى لما كان صورة عقلية
لا يجوز جعله متورا فجعل القرآن اسما له انتهى وفيه نظر لانه على ذلك التفسير يكون
اسما للمعنى وليس باسم للنظم لان المنزوم هو النظم كما هو اسم له فليتنازل **قوله**
وفي ذكر النظم دون اللفظ لان قلنا كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذلك النظم
يطلق على الشعر في كل منها سواء في فني في الاختراع عن كل منها قلنا اطلاق
النظم على الشعر ليس بالنظر الى اصل بل بالنظر الى العارض فان خففته جمع الالابي
في السلك ثم استعمل في الشعر مجازا لا فتنان ليا حسن ترتيب لتخصيص الوزن بخلاف
اللفظ فانه خفيف في الرمي بتداف كان استعماله النظم اولى وعناية للادب وانشاء
لا تشبيه كلمات القرآن بالدرر وفيه استعانة لطيفة ولما قيل ان يقول المشبه به
لا يدان يكون اعم من رتبة من المشبه في وجه الشبه حتى يصح التشبيه ولا يمكن القول هذا
في هذا المقام فالاول في تعليل العدول عن اللفظ الى النظم وعناية الادب فقط **قوله**
وانما ذكر اللفظ في جواب سوال بان يقال قد قلنا في ذكر النظم دون اللفظ وعناية الادب
والجواب انه يجوز ان يكون التشبيه مساو للتشبيه به في وجه الشبه وذلك
في ارادة امر من الامور غير قصد اليه كونه احدا ما تفصله الاخر من ايدى محمل احدا
مشبهه والاخر مشبه به لغرض من العارض مثل النظم والمقام بالتشبيه كتشبيه
غنة النظم بالصبح وهذا لا يتم لانه ذكر اللفظ في تعريفه الخاص وعينه لانها من اقسام

القرآن وتقرير الجواب طالعه من الشرح وقوله مطلقا اي سواء كان من القرآن او من السنة
قوله كذا في شرح النوار والاموار وجامع الاسرار يدل على كل من كل من شرجي والاموار
للشيخ اكل الدين شارح الهداية وجامع الاسرار للكاكي شارح الهداية ايضا
قوله ولما قيل ان يقول اعترض على ما ذكر في هذين الشرحين وحاصله انه
يقول ما ذكر من جواب سوال المتذلل لا يتم اذ لا نسلم انه تعريف للخاص مطلقا
بل تعريف للخاص القرآن لان النظم هو المقسم والمقسم انما يتناول اقسامه لا غير
فلم يشر في توجيه العدول من اللفظ الى النظم بعناية الادب ويمكن ان يقال التوجيه
المذكور صحيح وانما ذكر اللفظ في تعريفه الخاص ونحن لان المراد منه المفردات لا المركبات
فادب يصح استعمال النظم فيه بل يتعين استعمال اللفظ لشموله المفرد والمركب بخلاف
النظم لا اختصاصه بالمركب كما سنده ان شاء الله تعالى **قوله** فالاولي ان يقال
الطلاق اللفظ والنظم جاز على السواء لان كلاهما في المنسوب في المصاحف لا المعنى
القيام بذات الله تعالى يعني وذلك انما يكون باللفظ الحادث فلا فرق بين الطلاق
النظم واللفظ والحاصل ان مراد القوم بالنظم في هذا المقام هو اللفظ حيث
يقسم الى الخاص والعام والمشتك ونحوه لان الوصف فيها هو اللفظ دون النظم
واختيارهم النظم عليه وعناية الادب نظرا للاصل كما بيناه قريبا مع ما في النظر
من حسن الاستعانة والاشارة الى مناسبة الالفاظ وتناسق المعاني بخلاف
اللفظ وانما قيدنا بهذا المقام لان النظم يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصداق
واللفظ المترتب المعاني المتناسق الدلالة فليسا هما على السواء في حد ذاتها
فالطلاق الشارح التسوية فيه تامل الا ان يقال مراده بالتسوية هنا في الغنى
التدبير وقوله لا المعنى القديم طالعه لو كان كذلك لكان اطلاق النظم متعينا
دون اللفظ وفيه بحث لانه كما لا يصح اطلاق اللفظ على المعنى القديم كذلك
لا يصح اطلاق النظم على جميع اطلاقاته عليه وانما يطلق على اللفظ الحادث
لكن ذكر في شرح العقائد ان الكلام النظمي يعبر عنه بالنظم المسمى بالقرآن المركب
من الحروف والجواب انه مجاز من باب تسمية الدول باسم الدال وانما قال
لان كلامنا في المكتوب لان غرض الاصوليين الاستدلال بالقرآن على الحكم الشرعي
وذلك انما يكون باللفظ الحادث الدال على المعنى القديم دون المعنى القديم المجرد
في التحقيق ان القرآن اسم مشترك بين الكلام النظمي القديم وبين اللفظ الحادث
المؤلف فيكون خفيفا فيها **قوله** ولما ورد به ابتداء كلام لا نقل له في ذكر الاول
قوله بل نظم الدال على المعنى يعني المراد بقوله انه اسم للنظم والمعنى انه اسم
للنظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف صفة لللفظ
الدال على المعنى لا مجموع اللفظ والمعنى ومنصور الشايع من قولهم هو اسم للنظم

والمعنى جميعا دفع التزم الثاني من قول ابي حنيفة وحده الله بجواز القراءة بالنارسية
في الصلاة ان القرآن عند اسم للمعنى خاصة وهذا معنى قوله وفيه رد لمن رآه
ان فان قيل القول بان اسم للنظم الدال على المعنى يدفع ذلك ايضا قلت ان اسم الاله
مشعر بعدم كون المعنى وكما اصليا فادلايم عرضا في حنيئة والمقصود توجيها
كلامه فان قيل لا وجه لكونه وكما فضلا عن كونه اصليا لما عرف من ان معنى النظم
والمعنى المنظم الدال على المعنى يخرج المعنى بالضرورة فان قلت لما كان المقصود
من وضع اللفظ اعادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه
فاعتبر كنية اللفظ نظرا الى الطاهر والمعنى نظرا الى الحنيئة ولرحمان الحنيئة
على الطاهر غير المعنى وكما اصليا **قوله** وفيه اي وفي قوله وهو اسم للنظم والمعنى
رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن **قوله** وهو من ذهب ابي حنيفة متعلق بمن زعم
انه ابتداء كلام ولوقال عند ابي حنيفة لكان اظهر فتا مل **قوله** فقال المصنف
هذه التاشي القا النصيب لكونها تنصع عن شرط متدر والتقدير اذا كان كذلك
وهو ان بعضهم زعم ان المعنى المجرد قرآن فقال وهو اسم للنظم والمعنى اي في قوله
علما بيا جميعا رحمهم الله تعالى رد ذلك الى ان ابا حنيفة رضي الله عنه لم يجعل
النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فان مبني النظم
على التسعة والحاصل ان سقوط لزوم النظم عنه وخصه استناط كماله
ورخصه الاستناط لا تختص بالعد وكذا قيل وفيه بحث اذا سلم ان هذه رخصة
رخصه استناط بل رخصة ترفيه وتخفيف فكيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعمرة
فان من احكام رخصة الاستناط ان ياتى العامل بالعزيمة كما في المسافر المستتر
ولا يسن غسل الرجل للماء على الخف وهما هنا ليس كذلك اذ لو قرأ بالعزيمة يجوز
ولسقط الغرض بالاجماع بل هو ادلى لسلامته عن الخلاف فتأمل وفي قوله
في حق جواز الصلاة اشارة الى ان فيما سواه من الاحكام كوجوب اعتقاد كون النظم
منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة الدائمة والاعتناء على القراءة
بها اذ النظم لازم كالمعنى فان قيل على قوله التاخيرين يجب سجدة الملاقاة اذا تلاها
بالفارسية ومحرم من مصحف كتب بالفارسية ومحرم قراءة القرآن بالفارسية على
الحنب والمالين فتد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله في حق جواز
الصلاة قلت التاخر بني كلامه على قوله المتقدمين فانه لا يضر عنهم في ذلك
والتاخيرين بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن الاصيل وهو المعنى فيل الخلاف
في الفارسية لا غير لانها قريبة من العربية في النقصا حة فاما القراءة بغيرها
فلا تجوز بالمناق والمصحيح ان الخلاف فيما عدا العربية مطلقا **قوله** والاصح
رجع عن هذا القول كما روي نوح ابن مريم عنه قال سئل عن السلام لان ما ناله يخالف

كما يسهل تعالى طاهر الله وصفه بالعربي قيل فيه نظرا انه ان ثبت الرجوع
عن ابي حنيفة فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت فلا يثبت قوله لانه وصف
المعنى بالعربي لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين وقوله لانه
عربي ليس يتأطع في تغلفه بترك الحوائر تغلفه بالمندرين وليس سلم فيا النظر
اليه لا تجوز القراءة بالفارسية وما لتطويع قوله لاني زبر الاولين يجوز اعمال
واعمال الدليلين والاشتغال بنظم خاص ولو وجه اوليها حال احدها
فيحل قوله في زبر الاولين بحالة الصلاة لانها حالة المناجاة والاشتغال بنظم
خاص بذكر الرقة وحمل الاول على تقدير تغلفه بترك على غير حالة الصلاة
واقول الرجوع لم يثبت يقينا بل نقله واحد من الدلائل وان كان هو الاصح
فاجنب بالضرورة بل ببيان وجه كل من القولين وكلا الرجوع ثانيا واما قوله
لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين الى فضعيف لانا سلمنا
انه وصفه بكونه في زبر الاولين لكن لا معنى كون معناه فيها لان ذكر القرآن
الذي هو عبارة عن النظم الدال على المعنى واردة مجرد معناه خلاف الظاهر
ولذا قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه فيها تتم قال وليس بواضح بل الظاهر
ان ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان مجازا لكنه لشهرته كما ويلحق بالحنيئة
اذ يقال فلان في دفتر المير ولا يفهم منه الا ثبوت ذكره فيه ومنه قوله
تعالى وكل شئ فعلوه في الزبر فان الثابت في دواوين الحنفية ليس نفس الاعمال
بل ذكرها فاصحح بذلك ما ذكره بقوله وليس سلم الى **قوله** لانه يلزم منه
بطلان تعريف القرآن ان تقر من ان الامام بعد ما لم يجعل النظم لازما في جواز
الصلاة واقام العبادة الفارسية مقامه لا يخلو اما ان يكون العبادة الفارسية
قرانا او لا فان كان الاول يطل تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في
ولا منقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وان كان الثاني يلزم جواز الصلاة
بالقراءة والاداء مرابطا والجواب **انا** اختار الاول انما يلزم ان لو تعلق جواز
الصلاة بالربيعين برامام الفارسية للنظم خلفا وليس كذلك لانه اقام العبادة
الفارسية مقام النظم المكتوب المنقول فجعل النظم منقولا مرعيا في المصاحف
تقديره وان لم يكن تخفيفا فقد خل الفارسية في التعريف واختار الثاني والاداء الدور
انما يلزم ان لو تعلق جواز الصلاة بقراءة القرآن المحمد وليس كذلك بل هو متعلق
بمعناه وحمل قوله تعالى فافروا ما ليس على وجوب رعاية المعنى ومن النظم دليل الى
فان قيل يلزم في الجمع بين الحنيئة والمجازاة القرآن حنيئة في النظم العربي
المنقول مجازاة غير اجيب بانه ممنوع لمجاز ان يراه الحنيئة وثبت الحكم في المجازاة
بالنارسية ودلالة النص فطرا الى ان المعنى هو المعنى كذا ذكره بعض المحققين

ولل ان نقول الزيادة على الكتاب بالقياس لا يجوز ان يكون في معنى النسخ والجواب
ان الزيادة انما تكون اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك
لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلاة لا معناه الظاهر والمعنى الله
اعلم اقول ما ينسب من الصلاة ولو سلم ان المراد ذلك فهو عام خصه الله ببعض
وهو ما دونه لا به وجبته يكون ظاهريا يجوز تخصيصه بخير الواحد والقياس ايجابا
بعض الشرايع ايضا عن كل واحد من الشقين ما عن الاول فيان يقال يختار ان يكون
قرانا واما الجواب عن الشق الثاني فيان يختار ان لا يكون قرانا والله اعلم
قوله بطل التعريف قلنا بطلانه لا يضر ايا حبيته لوجود القران في زمن
النبي صلى الله عليه وسلم مع عدم هذا الحد والتعريف بالنسبة الى ما ذهب اليه
ان يقال القران هو ما نزل به الروح الامين على قلب محمد صلى الله عليه وسلم
ولم ينسخ نظمه **قوله** لم يجر جواز الصلاة بلا قرأة قلنا جواز الصلاة لا يشترط
عمل معنى القران بطريق الترجمة لا التفسير بالحاقه بالمنصوص عليه دلالة
فان وجوب القرأة باعتبار التذكير والترغيب والترهيم مثلا المنصوص بالنسبة الى
اهله فيلحق به **قوله** في المتن واما تعرف احكام الشرع فيلحق ان الواجب ان يقول
وما يتعلق بها لكن لما ذكر احكام وهي دالة على العمل والاسباب والشروط
باللزام اختصر الكلام بقوله على فهمه المذكور **قوله** المتعلقة بالقران احترق
عن الاحكام المتعلقة بالسنة فان معرفتها لا تتوقف على معرفة اقسامها
قوله واخترت به اي بقوله احكام الشرع الى ان يقال ليس في القرآن ما يتعلق
به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحنية وجواز الصلاة وحرمة
القرأة على الجنب والحائض من احكام الشرع متعلقة بجميع عبارات القران
فكيف يصح الاختراؤا لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لم يثبت معرفتها
بالجميع بل تثبت ببعضها المنصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاختراؤ **قوله**
والمراد من الحكم هنا المحكوم اعلم ان الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى امر
اي نسبتة اليه بالاجاب والسلب وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله
فعلى المتعلق بافعال الكائنات بالامتناع والتحريم وفي اصطلاح المحققين
متعلق المتعلق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى متعلقا
وهذا الاخير ليس مرادا هنا والظاهر ان المراد بالحكم هنا المحكوم وهو ما يستلزم
بالخطاب كالوجوب والحرمة والندب والكرهية او الاباحية كموافاة الملاقاة
المصدرة عن العمل المتعلق كاطلاق الخلق على المخاوف والشرع حينئذ اما
بمعنى الشارع فيكون المعنى حكومات الشارع اي الامارات الثابتة بخطابه تعالى
او بمعنى الشريعة والدين الحق فيكون المعنى حكومات الدين اي المعاني الثابتة

بمعنى خطاب الشارع ويجوز ان يكون المراد من الحكم خطاب الله تعالى الى الشارع
بمعنى الشارع ويجوز ان يكون المراد به اثبات شيء الى شيء او سلبه عنه ويؤخذ
الشرع حينئذ بالمعنيين فيدخل المعنى اما الى قولنا انما تعرف ايجابات الشارع
وسلباته بمعرفة اقسامها واما الى قولنا انما تعرف ايجابات الدين وسلباته
التي اثبتها الله فيه وسلبها بخطابه تعالى بمعرفة اقسامها وعمل كل تقدير
لنوع قدر قلب فصرفه بمعرفة الاحكام الشرعية او الدين الشرع استفاد
من الكتاب العزيز على معرفة اقسام النظم والمعنى وقد ادخل السامع على التصور
عليه عملا بالكثير الغالب **قوله** اي اقسام النظم والمعنى وقد ادخل السامع على التصور
الاحكام اي التي تثبتت بالكتاب انما هي بالكتاب وهو ينقسم الى هذه الاقسام
فتكون معرفة الاحكام بمعرفة اقسام النظم والمعنى ويجب معرفة اقسام لم يحصل معرفة
الاحكام لان الحكم فرع التصور وان معرفة خطاب الله تعالى بوجه يعرف منه
مراده لا يمكنه بمعرفة النظم الدال على المعنى المنصوص له تعالى ولا سم معرفة
ذلك النظم والمعنى لم يعرفه اقسامها المتدريج فيها اندراج الحريات
تحت كليها لصدق كل منها على كل قسم من اقسامه صفة قاطبة لاجلها فظهر انهما
متساوية لافهم من اقسامها المتدريج فيها كما انها عين بالضرورة فادتم معرفة
احدا بدون معرفة الاخر بالضرورة فتجب معرفة اقسام لم يحصل الاحكام
قوله على تاويل المذكور لان ذلك المقدم مع انه يشير به الى الجمع وهو اقسام
فلذلك قال على تاويل المذكور ليصح شرح اسم الاقسام ويصح ان يرجع الى الكتاب
او القران وجري عليه بعض الشارحين **قوله** الاربعة ينبغي ان يقول الشارع
اي فيما يرجع الى احكام الشرع **قوله** وكل قسم من اربعة والاربعة اذا ضربت
في الاربعة تبلغ ستة عشر واربعة اخرى تقابل القسم الثاني كما سياتي فيكون المجموع
عشرين **قوله** وجه المصير وقيل في وجه المصير ان المصير من الكلام لا يخلو من ان يكون
راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره والاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو من ان يكون
راجعا الى تصرف التكلم او السامع والاول لا يخلو اما ان يكون تصرفه تصرف بيان
اي التامع في السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والباقي
وهو وجه البيان هو القسم الرابع وقيل تصرفه في الكلام لا يخلو اما ان يكون
من التكلم او السامع فان كان من التكلم فلا يخلو اما ان يكون في النظم او في المعنى
والاول اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال فالاول هو القسم الاول
الثاني هو القسم الثالث وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من السامع
فهو القسم الرابع فتأمل **قوله** وجه الشيء طريقه الى الوجه يطلق على الجهة قال
تعالى فم وجه الله وعلى الظرف يقال ما وجه هذا المراد ما طريقته **قوله**

لكنه ليس مناسب للتمام اذ لا معنى لقوله طريق النظم الى قلت **قوله** معنى لان
معناه في طريق النظم الذي يتوصل به الى معرفته صيغة ولغة ولا شك في صحة هذا
وقيل المراد من الوجه الاقسام اي اقسام النظم وهو صحيح وما ذكره الشارح ايضا
صحيح لكنه لا يخص معنى الوجه فيه والظاهر ان نفس الوجه في جميع التقسيمات
بالجملات والمعتبرات ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبار **قوله** صيغة
ولغة اي من حيث الصيغة واللغة قيل هما مترادفان والمقصود بتقسيم النظم
باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والقرب ما قاله بعض المحققين
ان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع فان الصيغة هي الهيئة العارضة للنظم
باعتبار الحركات والسكنات وتندرج بعض الحروف على بعض واللغة اللفظ الموصوف
والمراد بها هنا مادة اللفظ وحروفه فقط بتقريبه انظام الصيغة اليها
والواضح كما عين حروفه ضربا من المعنى المخصوص عين هيئته بازا معنى المضى
فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فغيره كذا عن وضع اللفظ
واعلم ان الصيغة والهيئة والصوت الفاظ مترادفة معناها واحد هي
الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديرها وتأخيرها وحركاتها وسكناتها
وهي صوت الكلمة **فان قلت** ما فائدة ذكر الصيغة واللغة بدل الوضع
الذي هو اخص من ذلك **قلت** بيان ذلك موقوف على مقدمة وهي ان الوضع
نوعان تحصيلي وهو تعيين اللفظ المعين بازا المعنى المعين ونوعي وهو
قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكل كيفية كذا هو متعين
للدلالة بنفسه على معنى مخصوص بينهم منه بواسطة بعينه له كالحكم
بان كل اسم غير الجور جال وسليم ولسان فهو طبع من سميات ذلك
الاسم وكل اسم عرف باللام او الاضافة فهو طبع تلك السميات الى غير ذلك
ومثل هذا من بابا الحقيقة بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمشي والجموع
والمصعد والمنسوب وعامة الافعال وسائر المشتقات والركبات ونحو ذلك
مما تكون دلالة على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل
لفظ وضع لمعنى فهو عند الفزيه المانع عن ذلك المعنى متعينا لا يتغير
بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه بينهم منه بواسطة الفزيه
لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز النجاة والمعنى الاصلي وهذا يعني
قوله المجاز موضوع بالنوع اذا انتقد هذا فنقول الوضع عند الاطلاق
لا يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان سطة ان يتوهم عند
ارادة الثاني ايضا لذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول فتركه دفعا
للايهام وانما قدم الهيئة على الالف مع تاخيرها عنها في الوجود لما عرفت

من ان اكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامور الهيئتي اللذان عليها
مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم تحصل هذه الفائدة اللطيفة **قوله**
معناه في وجه النظم اي في وجه دلالات النظم **قوله** كقوله تعالى سبحان
الذي اسرى وقولهم تاملوا خلقكم وان كان لاختلاف عند المطابق على النظم
والانزال جميعا الى ان التوهم لما انضم اليه كانت دلالة على الانزال لا غير
او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص وذلك لان الصيغة هي الهيئة واللغة
هي المادة والهيئة في نفس الامر **قوله** الشدة اي يعني فائدة التعميم بعد التخصيص
الاشارة الى زيادة اقسام المتكلم بالمخصوص **قوله** فان التفرقة بين رجل
ورجل ثبتت بالصيغة لا بالمادة فان رجلا يدل بما دونه على ذكر من سمي آدم
جاوز حد البلوغ والهيئة على التنكير والوحد وكذا رجلان يفهم منه كذا لورد
ومجاوزة حد البلوغ بما دونه والعموم والتشكيك بعينه فلما كان المخصوص
والعموم ترابا دة تعلق بالصيغة خصها بالذكر تنوع الكلام بذكر اللغة
الشاملة **قوله** والصالح والركن ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة هذا
جواب عن قول السائل وكان ينبغي ان يقول في وجه النظم وضعها لغة ونحوها
ليدخل فيه مثل الصلوة والركن وغيرهما واصله ان هذا غير محتاج اليه
لان ذلك اذ ربح في كلام الشيخ لانها من حيث الصيغة واللغة لم يخرج
عن الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني المذكورة الشرعية مجاز بالنسبة
الى الشرع اذ هي لا تدل بصيغتها على المعاني اللغوية الا بتفريضة فتبين اناه
لا حاجة الى قوله وضعها لان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع ولا شرعا
لان الصلوة ونحوها داخله في الاقسام المذكورة من حيث الصيغة واللغة
قوله وهي اي وجه النظم اربعة قيل هذا القسم غير متحصر في الاربعة لان الطلاق
والعتيق غير هذه الاربعة وكذا النكحة والمعرفة واجيب بانها داخله
فيها فان المطلق اما خاص واما عام واما مشترك وكذا البواقي واما يكون غير
متحصرا لو وجد مطلق او متعبد خارجا عن هذه الاقسام ولو وجد **قوله** حد
لان اللفظ اما يدل الى ذكر المصنف في وجه الحصر ان اللفظ ان وضع لمعنى واحد
فما صلا ولاكثر فان شمل الكل قعام والافتشرك ان لم تخرج احدها عنه وان
تخرج فاول انتهى وفيه شي فان التزجج وعدمه انما يكون بعد استعمال الكلام
قيله على انه يلزم العين مثلا مشترك كما قيل استعمال وذلك فاسد فالاول
ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا للمعنى وضعه استغناء الاول والاول
المشترك والثاني ان كان موضوعا للاشياء المتخذة في الحقيقة قعام والخاص
هذا وفي جعل الما ولهم من هذا القسم نظرا لانه في بيان دلالة اللفظ نفسه

عمل المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر والماول ليس كذلك فاد يستقيم عمله
من هذا القسم وان كان الحكم بعد التأويل صافا الى الصيغة كما لا يستقيم عمل الظاهر
والحقيقة والمجاز منه وان كان الحكم ثابتا بالنظم لا يتصور معنى اخر اليه وهو التركيب
والاستعمال فان قلت اذ لم يكن الماويل داخلا في اقسام الكتاب لو حوون فيه فني
اي قسم يدخل قلت الماويل ان يكون داخلا في اقسام البيان كما لمفسر لان التأويل
بيان المراد كالتفسير الا انه يدل على ظني وذلك لا يتعدح في البيان فان خير الاشيا
السنة وخبر القصد بيان للربوا والصلاة وهما ظنيان وامثاله كثير **قوله**
في المتن والثاني في وجه البيان بذلك النظم القسم الذي مر بيانه كان في قسم النظم
نفسه بحسب تفرده المعنى وتكرره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب
ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان ههنا اظاهر والتكلم
المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب قيل قوله بذلك النظم اشارة
الى الخاص والعامة دون الشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد
للسامع اليه اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله لكن
الاخذ او القابل له هذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما ينبغي يكون
اسم الاشارة واجعا الى الجميع قيل الصواب ان يقال في وجه ما به البيان
اذ هذه الاربعة ما به البيان لا البيان واجيب بان البيان اسم لنفس البيان
الواضح عندهم فان المعنى يتضح للسامع به فكان هو المبين للمراد فيطابق اسم
البيان على كنه وقد سمي الله تعالى القرآن بيانا بقوله تعالى هذا بيان للناس
وانزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء وله شاهد كثير من الكتاب والسنة ولين
سلمنا ان هذه الاربعة ما به البيان لا البيان لكن يجوز اطلاق البيان على كل بطرقة
المجاز لا ذكرنا فيكون صوابا خصوصا عند عدم اشتباه المراد **قوله** ولهذا
الاربعة اربعة تقابله انما خص هذا القسم ببيان ما يتقابل في قسم على حدة
دون غيره لان بيان المتقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشيء تتأكد بذكر تقابله
وتستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها تقبيل الاشتباه وهذا القسم مخالف
بعضه بعضا لان الكل يدل على الظهور ولكن بعضه فوق بعض ومحال ان يضاد
الظاهر من حيث انه ظاهر فاحتاج الى بيان ما يتقابل في قسم اخر على حدة بخلاف
الاقسام الاخر لان العامة تقابل الخاص والماويل تقابل الشترك من وجه وكذا المجاز
تقابل الحقيقة والصريح يقابل الكناية وكذا العيان تقابل الاشارة والدلالة والاقتضا
فلا حاجة فيها للبيان المتقابل في قسم اخر وسند ذكر ان هذا التقابل من اقسام **قوله**
لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة اي جعل القسم المتقابل قسما اخر خارجا عن هذا
القسم فتكون خمسة وقد ذكرها اربعة **قوله** واجيب بانها داخلة لان بيان المتكلم

قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا فكان هذا تقريبا للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع
وخفايه فاما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق بالخفاء اربعة **قوله** فيكون ذكرها هنا
فيه نظرا لان القول بالتنبيه ينافي القول بالدخول لان التابع غير المنفرد قبل الماويل
في قوله واما اربعة للحال والتقدير هو القسم الثاني في وجه البيان بذلك النظم وهي
اربعة كائنا ما كانت اربعة اصدا من هذا القسم تقابله فيقسم منها ظاهرا اربعة
اخرى منها اي من القسم الثاني فيخرج الحاصل الى انها ثمانية لكن لم يقل ثمانية
ليلا يكون جامعا بين الاربعة في لفظ واحد سيما لانه في رعاية التضاد واجب
بان جعل هذه الواو للحال غير مستقيم لان العامل في الحال وفي الحال شيء واحد
ويشترط ان يكون العامل فعلا او ما يشبهه او معناه وههنا العامل في وجه
اربعة عامل معنوي وهو لا يصلح عاملا في الحال بوجهه ولان الحال في لفظ
الحال وكما ينال يصلح فيه الاربعة اذ كونها اربعة ثابت يدون ذكر هذا القيد
ورعاية التضاد ليست بواجبة فان التضاد بين قد يفتقدان في امر عام كالسواد
والابيض يفتقدان في اللوينة وهاتان الاربعة متفتقدان في البيات وفي
انها اقسام من لا يقال وهي ثمانية مع ان التكلم به لا يؤثر في رفع التضاد ولا يوجب
تقصا فيه ولا خلافا في رعاية مع رعاية التنبيه والتفهم ومحافظة الارشاد
والتعليم قال بعض الشراح وفي جعل هذا القسم بعين التقسيم المتقابل من قسم
البيان نظرا لان البيان هو الماويل وراز الله الحق على ما عرف فلا يتناول
هذا القسم لان الشيء لا يتناول ما يتناوله فلا يكون هذه الاقسام من قبيل البيان
فلا يحتاج ان يقول وهي ثمانية **قوله** والثالث اي باعتبار اصل التقسيم والما
فهو راجع بالنظر الى الاضداد **قوله** في وجه اي طرق استعمال النظم في باب
البيان اي بيان الحكم قيل الصواب ان يقال في وجه النظم بحسب الاستعمال لان النظم
ينقسم الى هذه الاقسام لا الاستعمال والتفرق بين هذا القسم والقسم الثاني والقسم
الثاني في نفس البيان وهذا القسم في كنهية استعمال الالفاظ في باب البيات
وهو يشمل القسم الاول والثاني لان الاول خاص بالمفردات والثاني خاص بالمركات
وهذا القسم يجري فيها **قوله** والا اي وان لم يستعمل في موضوعه فهو المجاز فيه نظر
لان اللفظ اذا لم يكن مستعملا في موضوعه لا يلزم ان يكون مجازا لانه لا يكون
استعمالا اصلا واللفظ قبل الاستعمال لا يسمى مجازا كما لا يسمى حقيقيا وان يكون لفظا
وان يكون كناية لان اللفظ ما استعمل في غير موضوعه لا علاقة والكناية
ما استعمل في غير موضوعه من غير قرينة فيصدق على كل منها انه استعمال لللفظ
في غير موضوعه مع انه ليس مجازا كما انه ليس حقيقيا فمن اين يتعين المجاز مالا ولان يقال
لان اللفظ اما ان يكون مستعملا في موضوعه او في غير موضوعه له فالاول والحقيقة والثاني

المجاز وكل منها اما ان يكون ظاهرا ماد بحسب كثر استعماله او الاول الصريح والثاني
الكناية **قوله** قدم اقسام النظر وهو القسم الاول والثاني والثالث لان اللطائف
على المعنى اي لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعيا
لان المعنى انما يتبين منه فيقدم وضعه ولذا قدم الفرد على المركب **قوله** والواجب
في معرفته وجه الوقوف الى اي الطريق التي بها يتبين المجهول على الاحكام الشرعية
وفي العبارة فتساج لان الاستدلال صفة المستدل وليس متافا والكناية لكن
لما لم تقدم الاقسام بدونه عند منة فتساجتم الاستدلال هو انتقال الذهن
من اللفظ الى المعنى كالخارج مع التاثير وفيه العكس وهو المراءى لان المجهول يستدل به
الذي هو المؤثر الى المدلول الذي هو المثر وهذا القسم ايضا متعلق بالمركبات
لان عبارة النص ما سبق الكلام له والاشارة ما ثبت بنظم الكلام الى الكلام في
التركيب ولما كان هذا القسم يتبين منه اقسام المستند به احرى عن غيره فيلزم
المتقدمه اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ رحمه الله ذكر النظم
في الاقسام المتقدمه فقال في وجه النظم في وجه البيان بذلك النظم في استعمال
ذلك النظم فمعنى هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضا متافا لمعنى
ظاهرا وكذا كون الاشارة والعبارة لان العبارة وان كانت ظاهرا لان نظر المستدل
الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يتبين بالمعنى دون النظم فتساج لان المعنى
لما كان مفهوم من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهو في الحقيقة
استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلا ان يكون متافا قسم المعنى هذا الطريق
قوله لان مفهوم الظاهر ان العبارة والاشارة والاقتضا متافا قسم النظم والدلالة
من قسم المعنى وهو متاف لما قاله قبله قدم اقسام النظم الى اللفظ بدليل ان هذا
القسم كله خاص بالمعنى كما قاله غيره من شراح المصنف وجعل بعضهم الاشارة والاشارة
راجعين الى المعنى وجعل بعضهم هذا القسم كله متافا قسم النظم والمعنى **قوله**
والاولي ان يتسلك فيه الى اي الاول ان يضرب عن مثل هذه التكلمات والتقسيمات
صغلا لان بعض هذه التخصيصات غير تام يظهر باق في تامل فيستسلك فيه
بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعية لان الكتاب محصور فيمكن ضبط افراد
وكلا امكن ضبط افراد كان الاستدلال فيه حجة قطعية لا يثبت الاستقراء
لا يثبت اليقين لا تاف **قوله** يتبين اذ كان تاما **قوله** فيلزم قوله معرفة فتساج
حاصله انه عند معرفة وجه الوقوف متافا قسم الكتاب وفيه فتساج لان
كيفية من اقسام الكتاب لان الماهية هذه الاقسام بدونه المعرفة والوقوف
على معانيها عند معرفة من اقسام الكتاب فتساج **قوله** ولكن ان يكون معرفة
مفهومها فيقول قلت هو خلاف الظاهر فان قيل قسم الله تعالى الكتاب

تسعين محكما ومشتبها بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب الابه فتكون هذه التقسيمات
متافا **قوله** الكتاب احيى بان هذه الاقسام موجودة فيه فلا بد من قولها
وبانها اصطلاحات متافية وضعت لتبميز لفظ من لفظ اخر بحسب تفاوت
الالفاظ في اثبات الاحكام ولا متافية فيها على ان النص لا ينضوي في النص
لعدم ما يبيده ذلك اذ ليس فيه شيء من طرق المحرر الا يري انه لو عطف عليه وايات
اخر متسرات وايات اخر محلات لا ستقام ولو انضوي الكلام الاول والمحرف في النص
لم يستقم العطف عليه كما لو قيل ايات محكمات وايات في متشابهات وانما خص
المتسرات بالذكور لانها في اعيى درجات الظهور والحق **قوله** بل انما هي اعتبارات
معدلية اذ ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام والاشارة والاول وقسم اخر
يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والحكم وما يتبادر اليه وقسم اخر يشتمل على الحقيقة والمجاز
والصريح والكناية يل جميع القران ينقسم الى الخاص والعام والاشارة والاول
با اعتبارهم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والحكم وما يتبادر اليه باعتبار اخر
فلا جرم ان يكون لفظا واحدا خاصا وظاهرا وخبيا وخبية ومجازا بالنسبة
الى حكم واحد ولا يجوز ان يكون عاما وخاصا وظاهرا وخبيا وخبية ومجازا بالنسبة
الى حكم واحد على انه لو جعل الجميع اقسام متافا بله لكن في هذا اختلاف الحقيقتين
والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول وذكر بعض المحققين ان الاقسام في الحقيقة
تبلغ سبع اية ثمانية وستين فتساج وذكر بيان ذلك وما هي الا اعتبارات
في الحقيقتين وليست اقسام حقيقتية لان قسم الشيء حقيقتية ما لا يجمع مع ذلك
الشيء وهذه الاقسام تجميع بعضها مع بعض **قوله** وصل جرائد في القاسوس
فهم اي تعالى مركبة من هاتين التقسيمين والجرابي هم نقباء البناء واستعمال
البيسطة يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث عند الجار بين انتهى والمعنى
هنا تعالى جرد هذه التقسيمات لهذا الاعتبار **قوله** قسم سائر الاقسام
اي العام ما خرد من فزلم مطر عام اذا شتمل للممكنة والحقيقة فيلزم معنى فاعمل
من على الشيء اذ اثبت او معني معقول من حقت الشيء اذ اثبتته والمجاز من جاز
المكان يجوز ان اذا تعداه وقسم باقي الاقسام **قوله** كتنه من الحكم على المنسدر
وكتنه من المفسر على النص والنص على الظاهر **قوله** لغويا كان او شرعيا اي
سواء كان المفهوم من عبارات حقايقه اللغوية او حدودها في اصطلاح المفسر
اي كذا ان اي لعدم اشتراك الماهية في التقسيم في اذ لا يمكن على ما اخذ في
مثلا بانها خاصا عام لان الاشتقاق ومعرفة الراجح من الراجح وكون الحكم
ظاهرا او خبيا ليس متافا قسم القران في شيء انما يدرى في خارج **قوله** والحق
اذ خلاصة الاقسام الى بعض اقسامها لا حاجة الى هذا لا ذكر في الاقسام

الاقسام اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج وانما الكلام هنا في قوله قسم
خامس فانه ليس من اقسام القرآن لعدم اشتراك سور القسمة وصدقها
وهو النظم والمعنى بخلاف اقسام الاربعية فانه كانت قسما كثر مورد
التقسيم مشترك بينهما وصادق عليها ففرق ما بين هذا القسم والاقسام الاربعية
فان يجوز فيه اكثر من الجوز فيها **قوله** الحاص في اللغة هو التفرّد من قولهم
اختص فلان بكذا اذا انفرد وفلان خاصة فلان انما انفرد به وخاصة اليك
اهل العلم **قوله** وهو كالجنس وباقي النمود كالنفس لان الجنس والنفس
انما استعمال في الحقائق المرجوح كالانسان والحيوان ومفهوم الحاص مفهوم
اصطلاح غير متا صلب في الوجود فان قلت اللفظ جنس بعيد لا تطلقه على
المهمل والمستعمل والقول جنس قريب لا يختص به بالسنن واستعمال الاحكام
البعيدة في الحدود معيب عند اهل النظر قلت انما يورث القول جنسا وان
قربا لما شاع من استعماله في الراي والاعتقاد فحي صار كانه جنس عرقيه
فيه واللفظ ليس كذلك لانه خاص بما يخرج من القم قبل خرج باللفظ الذي لا اروع
وفيه نظرا لان ذكر الجنس في الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين الماهية لا لاختلاف
عن شي فان الاجناس اصول الماهيات والفصول منها وانما اختار انما يناسب
بعد تعيين الذات وقد يجاب بانه انما يختار الجنس اذا كان اعم من الفصل مطلقا
كالحيوان والناطق في تعريف الانسان اما اذا كان بينه وبين الفصل عموم وخصوص
من وجه فيجوز الاختراجه وهو هنا كذلك لان الموضوع للمعنى قد يكون لفظا
وقد لا يكون واللفظ قد يكون موضوعا وقد لا يكون وتحتية ان الجنس حينئذ
يكون له جهتان فبالنظر الى عمومه يبين اصل الذات كما هو وطيفه الاجناس
وبالنظر الى خصوصه يبين الاختراجه كما هو شأن الفصول والماصول ان كان
من الجنس والنفس هنا شامل من حيث عمومها ومخرج من حيث خصوصه وقد
خفينا ذلك في حاشية المتوسط **قوله** والمشتعلات اراد بها اللفاظ
الدالة بالوضع **قوله** وما يكون دلالة بالوضع كاخ بفتح الهاء والحاء العجدة الدال
على الوجع واح بفتح الهاء او ضحى والحاء المهملة الدال على وجع في الصدر وقان طبع
اللافت يقتضي التلغظ به عند عروض هذا المعنى له ولهذا لا يقتضيا صا
هذا اللفظ والاعمال ذلك المعنى اعني الوجع فتكون الدلالة منسوبة الى
الطبع ايضا **قوله** او بالعدل اي كاللفظ المسوع من ورا جدار فانه يدل على
وجود لا قطه غفلا وانما اعتبر هذا التفسير اعني من ورا جدار لتطهر دلالة
اللفظ على وجود لا قطه فان المسوع من التا هه يعلم وجود لا قطه بالمشاهدة
لا بدالة اللفظ عليه غفلا واعلم ان الدلالة المعنوية عند المنطقين الكلبة

واما اذا هم من اللفظ معني به بعض الاوقات بواسطة قرينة فلا يحكون بان لا
اللفظ والاعمال ذلك المعنى بخلاف اهل الاصول والعربية **قوله** وضع الوضع
تخصيص شي باخر ليقيم الثاني عند الحلاق الاول او احاساسه وقيل هو جعل
اللفظ دلالة على المعنى اي معني من المعاني والاول تعريف للوضع العام وهذا
تعريف للوضع الخاص وقد اوضحنا ذلك في حاشية المتوسط والمراد بالمعنى هنا
مدلول اللفظ الوضعي جوهر اكان او عرضا ليتناول الحاص بتعيينه كزيد وعلم
وهو اما القوي او الضعيف او اصطلاحي واشاره على الدلالة كونه اخص
اذ كل موضوع دال ولا عكس فلو كان دال لا يحتاج الى قوله بالوضع **قوله** المعنى
المعنى مصدر ومعني من المعاني يمكن ان يعتبر اسم مفعول محض معني اي المقصود
وايا ما كان فهو لا يطلق على الصون الدهنية من حيث هو بل من حيث انها تقصد
باللفظ وذلك بانما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية او الطبيعية
ليست معنوية في العلوم كما تقر في محله والمعاني هي الصور الذهنية من حيث
وضع بازايها الالتفات وقد يكتفي في الحلاق المعنى على الصون مجرد صلاحيتها لان
تقصده باللفظ سواء كان وضع له لفظا ام لا ولا مناسبة له لهذا المقام **قوله**
اعم من المعنى على الاول ومرادف له على الثاني **قوله** خرج به يعني ان يقول وهو
المهمات وما يكون بالطبع والعقل وانما قيدنا سلب الدلالة عن المهمل بالوضع
ولم نكتف بعدم الدلالة لان اللفظ المهمل كالمحرف الذي تخاطب به العامة
وديز قد يدل على معني المحرف عنه بالقرائن وقد يدل على ان من قام به هذا
اللفظ حي اذا كان لا لفظ به من ورا جدار والا ان دلالتها على هذا لم يستلزم بالوضع
فلسب الدلالة عن المهمل مطلقا كما جري عليه بعضهم ممنوع **قوله** والاشتراك ايضا
خرج بقوله لعني واحد المشترك فانه موضوع لعنيتين او التزم على سبيل البدل
ولا حاجة الى ذكر ايضا فان فيه الوضع خرج به ما لا يكون دلالة بالوضع وقوله
لعني اخرج به المشترك فيما قيد ان يختص بكل منها على حدة لا قيد واحد بخبر به
عن شيين فكان الاول ان يقول وضع وصوكا لفصل الاول ونخرج به ما لا يكون دلالة
بالوضع ولعني واحد كما لفصل الثاني خرج به المشترك لان قلنا لا يلزم مما
قاله في حل البيان انها قيد واحد بل هما قيدان اخترت بهما عما ذكرته قلت
سلم لو لم يذكر ايضا لكن ذكرها عين جعلها قيد او احدا فقدم ذكرها كان اولي
قيل لا حاجة الى الاختراجه اعني المحل بقوله معلوم لان هذا تقسيم بالنظر الى
نفس الوضع لا بحسب السام والقابل والمحل كالرؤيا معلوم المعنى للوضع عند
الوضع وان فقد لان الوضع تعيين اللفظ بماذا المعنى وبما ان يضع الوضع
لفظا بارا معني ولا يعلم ذلك المعنى وكذا السام بعد العلم بالوضع وقد د

نعم مراد الالفاظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له ما لم ينضم اليه حرفه الكبير
ارادة المعنى ودلالة اللفظ عليه بكون بعيد وانما يسمى لللفظ خاصا بالاعتبار
الثاني دون الاول فالجمل في اصل وصفه لا يخرج عن هذا الاقسام ولكن اختاره
عنه نظرا الى الظاهر وانما جعل من التسم الثاني لا احتياجه الى البيان **قوله** قيل
اختاره اي معلوم عن المشترك فيكون المشترك واخلخت الموضوع لمعنى
ولم يخرج به الى الماهل ومعلوم هو المخرج المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني
المختلفة على سبيل الابهام على راي فيكون منها من حيث الذات والخاص
لا يكون منها من حيث الذات **قوله** والماد منه اي من كون الخاص معلوما هو
دفع لسؤال يرد على قوله معلوم وتفسيره ان يقال يرد على الفقيه الثالث
قوله تعالى فتحرر رقيقة لان الرقية عند كرها ص مع انها يسمي وتقرر الدفع ان قال
مطلق الابهام لا يتاني الخاص وانما يتاني الابهام في الذات وهو هنا ممنوع
لان الرقية اسم لذات مرفوعة ولا ايهام فيها من هذا الوجه وان احتملت الابهام
من حيث الصفات والابهام في الصفات لا يتدرج لانه بحسب العارض لان الذات
في الخارج لا تخلو عن وصف كالكثر او الايمان او الصغر او الكبر الى غير ذلك ومثله
لا يكون قادحا كلفه رجل بخلاف الماويل فان ايهامه من حيث الذات لان ذاته
غير معلوم لنا قطعاً **قوله** صفة لمعنى يجوز ان يكون حاله او من صفة المشترك
في معلوم **قوله** اي على ان يكون هذا بيان ان افراد المراد بالانفراد وبه يتدرج
ما قيل ان اراد بالانفراد ان لا يكون موضوعا لمعنى اخر فالعام كرجال وسلمين
ايضا كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له فلفظ وان اراد ان يكون في معناه
كش فليزمر ان لا يكون شي من اسما الاعداد كالثلاثة والاربعة لا غير النهاية
خاصا وهو خلاف الجماع وتقرر بالدفع ان المراد ان يكون اللفظ متناوفا للمعنى
واحد من حيث اتاه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد او لم يكن
والسكون ونحو موضوع لمعنى لكن لا على الانفراد فان افراد منطوق للواقع
في الوضع فلا يكون خاصا والثلاثة ونحوها موضوعا لمعنى واحد على الانفراد
لانها وضعت لنفس العدد وهو الثلاثة من غير نظر الى شي اخر وتركبه
من الافراد لا يتدرج في خصوصه ولا موجب كثر فيه لانه منزلة كثره اجزاء
زيد وتركبه منها فكان التكثر باعتبار الافراد فايد اعلى الوجود بوضوح ان معنى
الثلاثة لا يوجد دون المخصوص كما لا يوجد معنى الزيد في غير اجزاء
والرجل ونحوها فكان هذا التكثر من ضرورة الوجود فلا يتغير بخلاف معنى الرجل
فانه يوجد في كل فرد من افراد الرجال فكان التكثر باعتبار الافراد اراد ايدا
على الوجود فيعتبر وضع المخصوص **قوله** فانه موضوع لمعنى واحد شامل الافراد

هذا بحث لتعريف المصنف العام بما يتناول افراد متفقته الحدود على سبيل
الشكل لانه يقتضي الى العموم المعنوي وفيه كلام على ما سيجي فتأمل له والحاصل
ان اللفظ الموضوع لمعنى واحد بحث افراد ان قطع النظر عنها حال الوضع فهو الماهل
والنكت اليه حالة الوضع وتفاوت الحكم بها فهو العام **قوله** مستنكر في البعث
اي واقعة في غير موقعها لانه لاحاطة الافراد والتعريف للحنيفة ولهذا كان شرط
الحد ان يصح الطلاق على كل فرد من افراد المحدود لوجود الحنيفة فيه فانه اذا
قالت الانسان حيوان ناطق يصح في هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فقلت
لانسان كل حيوان ناطق لا يستنتج الطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان
ناطق فيكون ذكرها في التعريف منقطع لا يعدم اندراج بقية افراد المحدود وفي الحد
واجب بان الفقه رحيم الله تعالى لم يلتفتوا الى اصطلاحات اهل المنطق
في الحدود وذكرها في تعريفات في نصابهم يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ
كما هو اللابن بالفتنة ولذا لم يبالوا بذكرها في التعريف اذ الضبط يحصل
ببيان الافراد كما يحصل ببيان الحنيفة والخاصة لان ذكرها في تعريف الاشياء
بحسب الاصول الاصطلاحية المطالب فيها التطبيق على الافراد فغير مستنكر
فقال بعض الشراح بل الجواب الصحيح ان يقال لا تسلم ان هذا التعريف لبيان الحنيفة
لعدم الجنس والفصل المتربين بل للاشتباه عما عداه وذلك غير منافا للتعريف
قوله وهو ما ان يكون خصوص الجنس الى وهذا لان معنى الانسان واحد وهو
الحيوان الناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو انسان ذكرها وحدها الضمير وكذا
معنى زيد واحد وهو الذات الشخصية فاستوفت الثلاثة في ان لكل واحد معنى
واحد او كون الاولين ذا افراد لا يتاني وحدتها لانها غير منطوق اليه فصلا لانسانا
والرجل كزيد لكن خصوص الجنس يخص انواعا وخصوص النوع يخص الافراد
وخصوص العين لا يخص غير معناه **قوله** جعلوا اللفظ المشترك على كثيرين
متناوفا ونيز في احكام الشرع جنسا كالم انسان الجنس كلي يتناول افراد مختلفة
وكذا النوع يتناول افراد متفقته الا ان المعنى في اصطلاح الفقهاء رحيم الله
الاختلاف بحسب المقاصد والحكام وكذا الاتفاق بحسب وفي اصطلاح اهل
المنطق بحسب الحنيفة ولهذا كان الانسان جنسا عند اهل الشرع لتناوله
الرجل والمرأة فانها متوحدان مختلفان بحسب الاغراض والاحكام وان اخذ الحنيفة
الابريمان الرجل يصح للامامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والفتن
فيها دون المرأة وصار الرجل عند الفقهاء نوعا لا شافا افراده في ذلك مع الانبياء
نوعا لا نوعا عند المنطقيين والرجل صنف **قوله** خفي ان ما اشترى محمد اوطر
امته لم ينعقد البيع استشهاده على تفاوت الحكم بين الرجل والمرأة اذ لم يتفاوت

الحكم بينهما لا يعتمد البيع ثم هذا الرفع مبني على اصل وصواب الانشاء والسمية اذا جاز
والمنشأ واليه من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشا واليه فان كان من خلاف حتمه
بالمسمى كما اذا استثنى قصدا على انه يا فزت احرقا ذاك هو اخصر فيعتمد البيع لوجوه
المنشأ واليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والاشي جنسان متعلقان
الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر صحيح الكلام في المعدوم واعلم ان الفقه حكوا
ثلاثة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظر الى اختلاف التفاوت بينهما في المناصه والحكام
فقالوا لو استثنى عيدا فظهر انه آمنه لا ينعقد البيع مع ان اختلاف النوع لا يمنع انعقاد
وحكموا ان كان يكونها نوعي الانسان نظرا الى اشتراكه في الانسانيه واختلافها في الكونه
والا فانه يتغير بغير الجنس فما ذكره الشارع ليس كليا تاما له **قوله** كالمجنون ومن
اي المعنوي والمقتول **قوله** العيزولي لهذا الاسم من غيره يعني خاص العيزولي باسم
الخاص من خاص الجنس والنوع لعدم احوال الشراكة فيه فان معناه الواحد
المعلوم الذي لا يشتمل على واحد لانه جزئي خفي في مكان الواجب تقديمه **قوله**
لانه انما قدم الكل لانه جزء الجزئي اعلم ان الكل جزء للجزئي فالكل بالكل
فانه جزء للجزء والجزء كل للكل وذلك لان الجزئي عبارة عن الكل مع شي اخر فان بدا
له جزان الانسانيه والشخص فيكون الانسان جزا للزبد وجزا لكاله لان
كلية الشئ بالنسبة الى كماله وجزئته بالنسبة الى جزئيه سو كان ذلك
الجزئي خفيفا كزبد او اضافيا كالانسان فانه جزء للجوان والحيوان جز له
لتكوين الانسان من الحيوان والناطق وانما قلنا بالكلية بعض الكلمات
ليس جزء لجزئياتها كالحاصه والعرض العام واذا كان الكل جزا يتقدم صنعها
كما هو مندم طبعيا ليناسب الوضع الطبع **قوله** اي الاثر الثابت للخاص
يتناول الخصوص صري مدلوله الوضعي لا الخصوص المشهور وهو ما خص منه
العام **قوله** اي الاثر الثابت للخاص حكم الشئ الاثر الثابت به اوله مثلا
اذا قلت حكم الصلاة سقوط الواجب عن ذمة الكلف بالاداء في الدنيا
وحصول الثواب في الآخرة فمعناه الاثر الذي يترتب على اداء الصلاة وهذا
قوله والواقع الصارفة اي الفرائض الصارفة عن ارادة الخفية **قوله**
في المتن قطعنا بيمين محرر ان يكون صفة المصدر ومحدوف اي تناولا قطعيا
اعلم ان القطع يستعمل للمعنيين احدهما ان لا يكون ثمة احوال اصلا كالحكم
والثاني ان لا يكون احوال ناشئ عن دليل والثاني اعم من الاول مطلقا والاحوال
الناشئ عن الدليل اخص مطلقا من نشأ احوال وتنبض الاخص مطلقا اعم
من تنبض اعم والمراد بالقطع هنا المعنى الثاني لان الحاص كما يكون المتواتر
يكون لغيره وغير المتواتر احوال فيه قائم فلا يطرده كونه قطعيا بالمعنى الاول

ويطرده بالمعنى الثاني فسقط لهذا التفسير ما قيل كيف ثبت القطع مع الاحوال
لان نفس الاحوال لا يتألف في النطق بالمعنى اعم قيل هذا عند شايخ الكراف
والفنا صيبي زيد ومن تابعه خلافا لشايخ سرفند قيل لا نزاع في المعنى فان
بالنطق لا يتناول بالمعنى الاخص لظهور بطلانه اذا احوال المجاز قائم اتفاقا
ولذا يجوز تركا كيد فيكون مراده النطق بالمعنى اعم ومنفاه لا يجوز تركا بالمعنى
الاعم اذا احوال في المجرى عن الفرائض الصارفة والمعنى اعم فانه يكون
المراد بغير النطق بالمعنى الاخص فحصل التوفيق بين اللذين **قوله** فاذ قلنا
زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه المراد بالحكم اسناد امر الى اخر فزيد خاص وجب
الحكم بالعلم عليه وكذا لفظ العلم خاص فوجب الحكم به على زيد على وجه يتصل احوال
ارادة الغير اعني ان زيدا يختص بالعلم ويثبت له دون غيره من نفس لفظ
وان كان الغير عالما لكن لفظ اللفظ لا يراد به الغير **قوله** كيف ثبت القطع مع
احوال ارادة المجاز وذلك لان ما من لفظ الا وفيه سطره احوال ارادة المجاز
الاما استثنى كالحكم وقد علمت ان المراد بالنطق هنا بالمعنى اعم وهو لا ينافيه احوال
المجاز لان قطعته بالنظر الى اصل الوضع والوضع سابق على الاحوال الذي يتوقف
ثبوت الخفية والمجاز عليه ولان المجاز عارض لا يثبت الا بانظام ارادة واعترا
قربية حالية او متالوية والاصل في العوارض عدم **قوله** قلت الاحوال
الذي لم يثبت عن دليل كالمعدوم اليهم من هذا الجواب ان الخاص لا ينافيه الاحوال
الذي لم يثبت عن دليل قيل هذا في غير خاص الكتاب والسنة اذ في الخاص منها
احوال ارادة المجاز حال الملوك عن القرينة مستف قطعها والامكان في ذلك تجديلا لا يبيننا
اذ لا يثبت بمصعب الشرع ان يطلق لفظا يندب ومنه معنى مخصوصه ويريد بذلك
اللفظ معنى خلاف ذلك السناد ومن غير قرينة ند له عليه فاقم **قوله** الاثر
ان من لم يثبت تحت حايط غير ما يلحق يعني لو قيل لك افترخت هذه الحايط وهو غير
ما يلحق فقلت له لا اقيم لا احوال سقوطها على تلام على ذلك بخلاف ما اذا كانت
ما مله فانك لا تلام بل بعيد لانه احوال ناشئ عن دليل وتقم بكم القاف من الاحوال
لا من القفا ماري لم يثبت **قوله** اي بيان التشهير لان من شرطه ان يكون النص
بجملا او مشكلا والخاص بين بنسبه فلا يكون فيه احوال ولا اشكال **قوله**
لانه يجمل بيان التغيير كانه جواب سوال فتدبر ان يقال المصنف في احوال
البيان مطلقا فلم حملته على بيان التشهير فقط فقال لانه يحمل لبيان التغيير
يعني عند دلالة القرينة لا احوال المجاز فيه وكذا يحمل بيان التشهير وهو الشرح
والتفسير اذا اريد بغير المجاز فان قلت اذا كان يحمل بيان التشهير والتبديل
والتفسير فكيف بقي المصنف احوال البيان مطلقا قلت المراد بغير احوال

البيان الثاني للتعطيل وهو بيان التشهير لان قوله لا يحتل البيان مصلحه في قوة
الجزية لانه في قوة قولنا البيان لا يحتل له الخاص فلا بد ان يفي البيان مطلب
لانه وان لم يحتل بيان التفسير لكنه يحتل عينه من اقسام البيان **قوله** وهذا الحكم
يعني قوله لا يحتل البيان مع الحكم الاول وهو قوله يتناول المحصور قطعاً متلاً
لان تناول المحصور قطعاً مستلزم عدم احوال البيان وعدم احوال البيان مستلزم
تناول المحصور قطعاً **قوله** والثاني لئني زعم من قال الحاصر يحتل البيان اي
كالشافعي نظراً للاحتمال المجاز **قوله** لكونه بينا علة لعدم احوال البيان و
لان البيان الحاصر علة لكونه بينا فمصلحة العلة وعلة العلة علمه ولازمه
اذالة الحنا فلو قلنا البيان الحاصر يلزم اثبات الثابت وهو الظهور او يفي المنفي
وهو الحنا وكلاهما محال **قوله** وهو اي اثبات الظهور حسب ابي البيان **قوله**
وهي ازالة الحنا اي لا زمت **قوله** واثبات الثابت او يفي المنفي محال هذا على
طريق اللبس والشرع المرتب فان ثبات الثابت واجب لاثبات الظهور ولازمه
اذالة الحنا فلو قلنا البيان الحاصر يلزم اثبات الثابت وهو الظهور او يفي المنفي
وهو الحنا وكلاهما محال قيل فيه نظراً لان الحاصر قد يكون فيها محتاج للثبوتين
المراد منه واجيب بان المراد باليهيم الذي لا يقيم منه المراد الايبان وهو
لا يكون خاصاً لان الحاصر ما يدل على معنى معلوم **قوله** لا يقال هذا مصاد
على المطلوب وهو جعل المدعي جزءاً من الدليل وذلك لان المدعي ان الحاصر
لا يحتل البيان فالبيان جزء من المدعي وقد جعله جزءاً من الدليل بقوله لكونه
بيناً في نفسه فاحذر البيان فيها ويلزم من جعل المدعي جزءاً من الدليل اثبات
الشيء بنفسه وهو محال اذ الدليل قد يكون غير المدعي فدفع الخارج هذا
المعترض بقوله بان المدعي عدم احوال البيان اي هذا المجموع هو المدعي
ودليله لكونه بيناً في نفسه فلا يكون مصادراً على المطلوب لان المدعي ليس
جزءاً من الدليل فتأمل **قوله** هذا اشترع لادراكه وتفسيره ان الحاصر لا يحتل
البيان وكل ما لا يحتل البيان لا يجوز الحاق البيان به فالخاص لا يجوز الحاق
البيان به دليل الصغرى انه بين في نفسه ودليل الكبرى ان البيان اما
اثبات الظهور وهو حقيقة ازالة الحنا وهي لازمة وكلاهما باطل لان
الحاصر بين في نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت ازالة المزال وهو محال
قوله اي الطائفة في الركوع والسجود اي القراء فيها بمقدار تسبيحة **قوله**
والاستغفار في القنوت اي من الركوع وهو قوله عليه السلام لا عرابي
صلي في السجود وترك التعديل ارجح فصل فانك لم تفصل وهذا حديث متفق عليه
من حديث ابي هريرة رضي الله عنه **قوله** كما ذهب اليه ابو يوسف والثاني

وما لك وهم الله تعالى وخالفتم ابراهيم وحملاً رضي الله تعالى عنهما قالوا بالوجوب
في الركوع والسجود على رواية الكرخي وكذا القنوت والجلوس فيسنان عندهما
بالتفاق المشايخ وقابضة الخلاف تطهر في جواز الصلاة بدونه فعندما اذالم بات
بالتعديل بخبريه وعندهم لا يجوز **قوله** وهو الميلاق اي معناه اللغو في الميلاق
يقال ركعت التخلية اذا سالت وركع البعير اذا طاطا راسه وركع الشيخ اذا
انحى من الكبر **قوله** يكون زائداً على النص بخبر الواحد وهذا لا يجوز عندنا لانه يكون نسخاً
معني لا حثيثه لا طلاق التناطح بالطهي وهو ممنوع ولنا بل ان يفترس سنانا
لا يصلح بياناً له لكن انما يلزم التسخ ان لو لم يصلح بياناً له يكون ذلك بياناً لغيره
وهو قوله تعالى فبما اصابوا الصلوة وهو ممنوع ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يحتلوا ما
ان يكون بياناً للصلاة او السجود والركوع لا سبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل
واجباً على حياله واللازم باطل اذ لا يفي بالركوع مثلاً مع التعديل ان يفترض واحد
وان طولاه اجماعاً فتعين الثاني وهو المطلوب وقد علمت انه لا يصلح بياناً له
قوله وهو اي الركوع الشرعي محتاج الى البيان اي لا احتياج للمعني الشرعي الى زيادة
قيد **قوله** ولين سنا اي ان كل معنى شرعي محتاج الى قيد زائد على اللغوي لكنه اي
احتياج الشرعي لا قيد لم يثبت عن دليل وفيه فاصل **قوله** لان الحاق الطائفة
بالركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز اي حتى تنقصر الصلاة بدونه وبما يشر
بتركه ولكن لا ينطّل لان الحكم يثبت بقدر دليله كما هو مترتبة اخباراً واحداً اذا
صحت مع ان الخبر يفيده عدم توقف الصلوة عليه وهو قوله صلي الله عليه وسلم
وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت من صلاتك اخرج هذه الزيادة ابو داود
والترمذي والنسائي في حديث النبي صلى الله عليه وسلم وجه افادته عدم التوقف تسببها
صلاة والباطلة ليست بصلاة ولا نه وصفها بالنقص والباطلة انما ترصف
بالعدم فعلم ان صلي الله عليه وسلم انما امر بالاعادة ليؤديها على غير كراهة
لا للتساد ومما يدل عليه ايضا لو لم تكن هذه الزيادة تركه عليه السلام اياه
بعد اول ركعة حتى اتم ولو كان عدماً من الغسول باول ركعة وبعد الغسل
لا يحل المضي في الصلاة وجنبه يجب حمل قوله صلي الله عليه وسلم فانك لم تضل
على الصلاة الخالي عن اتم على قول الكرخي وعلى المسنونة على قول الجرجاني والاول
اول لان الجواز في قوله لم تضل يكون جديداً اقرب الى الحقيقة وكان الواطئة
دليل الوجوب وجنبه فقوله ابن جرير رحمه الله في شرح البخاري ان هذا الحديث
يرد على الحقيقة وليس له جواب اصلاً ليس بظاهر وعن شمس الدين السرخسي رحمه الله
من ترك الاعتدال نظراً الى العادة ومن المشايخ من قال تلزمه ويكون الفرض
هو الثاني ولا شك في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة اذيت مع كراهة

التحريم ويكون جابرا للاول لان الغرض لا ينكر وجعله الثاني يقتضي عدم سقوطه
بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب اللهم الا ان يقال ان ذلك امتنان نراه تعالى
اذ احتسب الكامل وان تاخر عن الغرض لما علم سبحانه انه سيوفعه ولنا يلى
ان يقول كيف جوز ابو يوسف هذه الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهو ممنوع عنه
ولهذا قال بعض المختلفين ينبغي ان يحمل قول ابو يوسف انها فرائض على الفرائض العلمية
وهي الواجبة فيرفع الخلاف ويمكن ان يجاب بان خير الطائنتين اشتهر عنده والرا
يخبر بالشهور او يقال انما اثبت ابو يوسف فرضية التقدير بعلله عليه السلام
لانه صلى الله عليه وسلم ما صلى الا مطمئنا والصلاة كانت محمولة وقوله
عليه السلام وقع بيانا للاجمال فيكون فرضا الا ما اخرج بدليل كالقعدة الاولى
والقائمة واما الطائنتان فلم يوجد لهما دليل المخرج لهما عن الفرضية فتأمل
قوله في المتن وسيل شرط الولا هو من باب اضافة المصدر الى المفعول والمعنى
خرج عن الصحة ان يكون الولا شرطا في صحة الوضوء **قوله** وهو اي الولا ان يتابع
في افعال الوضوء هذا يخالف تفسيره في شرح الجمع فانه قال الولا هو ان يغسل
الثاني قبل خفاف الاول في هو معتدل وهذا هو المشهور في تفسير الولا وقيل
هو ان لا يشغل بين المضمونين بعمل غير الوضوء **قوله** وهو شرط عند مالك وابن
ابي ليلى والثاني في القديم **قوله** لانه عليه السلام واظب عليه وخرج ابراهيم
والطبراني والبيهقي عن ابي بن كعب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
فوضا على سبيل الوالاة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به **قوله**
لانه عليه الصلاة والسلام قال لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور
مواضعه الحديث ذكر السماعي في الاصطلاح واستدل به الرافي في الشرح
بخبر المؤوي ضعفه وقال غير معروف وزاد الدارمي ولا يصح وقال ابن حجر ان
له وقال بخبر واحد في الرافي لا وجود له في الروايات **قوله** وعلى التسمية
شرط عند مالك هذا ليس معروف فامتنع مالك وانما المعروف انها شرط عند
وتركها لا يضر كذا في العيون **قوله** لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم رواده
ابوداود وابن ماجه والترمذي والحاكم عن ابي هريرة رضي الله عنه يلفظ لا صلاة
لمن لم وضوءه ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى واخرجه الدارقطني عن ابي هريرة
رضي الله عنه يلفظ ما ترضا من لذكر اسم الله فما ذكر الشارح رحمه الله تعالى
كانه رواه بالمعنى وهذا يجوز للعالم **قوله** وهي اي التسمية ان يقصد بوضوء
استباحة الصلاة الاولى ان يقول وهو ان يقصد بقلبه ما لا يصح الا بالطا
او رفع الحدث ليشتمل على المصحة والطواف عند الشافعي والسلام عند البعض
بخلاف ما ذكره فانه خاص بالصلاة فقط **قوله** وهي شرط عند الشافعي رحمه الله

وكذا عند مالك واحمد **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام قال بالنيات
الحديث متفق عليه من حديث عمر رضي الله عنه واما الناطة فانما الاعمال
بالنيات وبالنية والعمل بالنية والاعمال بالنية واما الاعمال بالنيات
كما في الكتاب فقال المؤوي لم يصح اسناده ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه كذا
ابن حبان والحاكم وابو حنيفة في مستدركه **قوله** معناه اي الغسل والتمسح معلوما
وهو الا سألته في الاول والا صاب به في الثاني **قوله** ونحوه هو عطف تفسير
وذلك لان النص بالطلاق يقتضي جواز الغسل والمسح في الية الوضوء على اي وجه
حصل والتقييد لهذه الاشياء بتريل الطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا
حكم الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز فان قيل حديث الاعمال بالنيات مشهور
والزيادة بالمشهور جارية عند كثر ما علمت به قلت ان شهرته ممنوعة بل هو
عريب وليس سلمنا انه مشهور لكنه متروك الظاهر كما ينبغي فاحط عن رتبته
فلم نقول به واعتزض باشتراط النية في التيمم مع النص بالطلاق يقتضي الجواز
على اي وجه حصل واجيب بان النية فيه انما تجتبان ان تكون النص لا يقين
لان التيمم منبني عنها اذ هو التقصد لغز والنية هي التقصد لغز واستشكل بان
انما يستقيم لو كانت النية عيان عن مطلق التقصد وليس الامر كذلك بل هي
عيان عن قصد الصعيد لا استباحة الصلاة وهذا الخصم والعارض
لا دلالة له على الحاص فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن ان يقال انتم ان هذا
عام بل هو خاص بدلالة القال الدالة على السببية اي تيمموا للصلاة والتقصد
للمصلاة غير النية **قوله** فان قلت ان تقرير السؤال ان يقال انما اوجبتم النية
والترتيب والولا والتسمية في الوضوء كما قلتم يوجب التقدير والفاخرة
في الصلاة مع ان كلاهما ثبت بخبر الواحد وتقرير الجواب ان الوضوء احط رتبة
من الصلاة لكونه شرطاً تابعا لها فلو قلنا بالوجوب في مكل الوضوء كما قلنا في مكل
الصلاة يلزم النسوية بين قوع الفرع وفرع الماحل وفيه بحث اذ لا مانع من الحكم
بان واجبه احط رتبة من واجبه كغرضه بالنسبة الى فرضه اذ قوة المتبوع
ليست كقوة التابع **قوله** ولنا يلى ان يقول ان هذا وارد على النظر واذا استنق
النظر ثبت الجواب سالما وقد علمت انه لا يتم مكان الاولي الشارح ان يجيب ضعف
الجواب ثم يقول فالوجه ان يقال لا **قوله** ومكلمها الى هكذا او جدي في بعض النسخ
وهو عطف تفسير وفي بعضها او مكلمها فيكون في ذكر حكمها نظره وقد عرفت ظهور
التفاوت بين الكلين من غير هذا الوجه فتبسط **قوله** والامر للوجوب يعني قوله
لو كان فطري الثبوت يثبت به الغرض لا انتطاع الاختال فاذا كان طنية يثبت به
جوب **قوله** لا يوجب في العبادات المراد بالوجوب الغرض وبنى الفرضية

منه

الحج والعمرة
التي هي من شعائر الله
التي هي من شعائر الله
التي هي من شعائر الله

لا يستلزم القول بالنسبة فالاولى ان يقول وجوب النية من القسم الرابع كما احتل
ان يكون معناه ثواب الاعمال او اغنياءها فيكون مشترك الدلالة فيكون مفهومه
ظني الدلالة فلا يثبت به الواجب المصطلح ولنا بل ان يقول ان صاحب الهداية
قد استدل بقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات على كون النية شرطا
في الصلاة فيظهر بذلك ان كون خبر الواجب الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت
والدلالة كما ذكر المصنف في الكشف ليس كذلك فانه لو كان من ذلك القبيل لما كان
استدلال صاحب الهداية على كون النية شرطا في الصلاة وصاحب الهداية تبع
شمس الامية في الميسوط ويمكن ان يجاب بان هذا الحديث مشهور ذكره بعض المحققين
من اهل اصول والزيادة بالمشهور على الكتاب جارية على سبيل الفرض وان كان
مشترك الدلالة فمستبعد شمس الامية وصاحب الهداية ظاهر كانه جاز على قواعد
الاصول والمصنف جعله من اخبار الاحاد التي مفهومها ظني فيكون من القسم الرابع
الذي نثبت به السنة دون الواجب **قوله** وكذا خبر التسمية اي لا يدل على وجوبها
الطاهر ان المراد بالوجوب الفرض كما مر وهذا لا يناسب المقام لان الكلام في احوال
هذه الاشياء في القسم الرابع من حيث السنية فني دلالته اخبار هذه الاشياء على
الفرضية لا تدل على المطلوب فالاولى ان يقول ما ذكرناه او لا ثم يقول وكذا خبر التسمية
التي يمكن ان يقال المراد بالوجوب الثبوت والضرورة اعم من ان يكون قطعي او ظني
لان الواجب شرعا ظني وظني فالواجب اعم والفرض اخص ونفي اعم يستلزم
نفي الاخص لا يه اذ انتفي الحيوان ينتفي الانسان والفرس وسائر افراده فيلزم
من نفي الوجوب نفي الفرض والواجب المصطلح **قوله** لان مثله اي مثل خبر التسمية
قوله عليه السلام لا صلاة الا بالسجدة الاولى المسجدة فانه لنفي الفضيلة بالاجماع
ولنا بل ان يقول قد قلتم في قوله عليه السلام لا صلاة الا بالسجدة الاولى محمول على نفي
الفضيلة مع انكم قلتم بوجوبها فلم قلتم هنا بسية التسمية ويمكن ان يقال
خبر التسمية معارض بقوله صلى الله عليه وسلم من تروضا وسمى كان طهورا لجميع
اعضائه ومن تروضا ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء قلتم بيقظي الدلالة وفيه نظر
فان هذا حديث ضعيف انما يرويه عن الاعمش يحيى ابن هشام وهو مشرور
وكذا قال بعض المحققين مقتضي النظر وجوب التسمية في الموضوع غير ان صحته
لا تتوقف عليها لان الركن انما يثبت بالقاطع ولهذا يدفع ما قيل من ان المراد به
نفي الفضيلة لئلا يلزم نسخ اية الرضوي يعني الزيادة عليها فانه انما يلزم بتقدير
المفترض لا الوجوب المصطلح الا يري انه عليه السلام واظ على المصضة
والاستشاق مع انها سنتان وذلك لان الوجوب انما يثبت بالمواظبة الفروية
بعدم الترك ايا مطلق المواظبة فلا تنفي الوجوب وسواطينه عليه السلام على

لولا كانت ح الترك احيانا كلية المصضة والاستشاق وهذا دليل السنية
فيكون من القسم الرابع **قوله** وخبر الترتيب معارض بما روي انه سمي راسه
فتذكر بعد قراءته تسميته بلسان كنه لم اقف على هذا فيما ياتي من كتاب السنة
ولعله من التصرف واخرج الطبراني في الاوسط عن عبد الله بن مسعود قال قال الله
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نسي سجدة راسه فذكر وهو ساجد
فوجد في حبيته بللا فليأخذ منه ولمسح برأسه فان ذلك يجزيه وان لم يجد فليأخذ
الوضوء والصلاة وفي مستدرسهم ابن سعد انه بالكذب والله اعلم **قوله**
لانه اول بيت وضع للناس على ارض طيبة بالقديم **قوله** لقوله عليه السلام
الا يطوفن لهذا البيت محدث ولا عريان كذا فترى رواية الفقه والخبر عنها
الترمذي والحاكم والدارقطني والطبراني والبيهقي من حديث ابن عباس رضي الله
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تغير
اياح فيه الكلافر وضحجه ابن خزيمة وابن حبان وله طرق مرفوعة وموقوفة
قوله لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت وهو مختلف
من الحديث كما تحتق من الطاهر **قوله** فلا يكون اي الطواف موقوف على الطاهر
لان الحكم بانه متوقف على الطاهر كما قاله الشافعي لا يكون عملا بالكتاب
لانه ساكت عن اشتراطها **قوله** فان قلت النص يحمل على واحد اكان محملا
جاذا ان يلحق خبر الواحد بيانا **قوله** قلنا اجمال فيه بالنسبة الى الطاهر
لانه لا يحنلها **قوله** واحماله اي تصور الطواف لهذا الوجه وهو العمد
والا يندد الاينا في عدم اجماله بوجه آخر من حيث العدد والابتداء غير محمل
من حيث الطاهر واجمال النص بوجه لاينا في عدم اجماله بوجه آخر اختلاف
الجهة **قوله** فلا يحتاج الى اجاب ذلك على حدة يمكن ان يجاب عن ذلك من طريق
الشافعي بان يقال عدم تادي القرض ما حصل في حقه من الوجيه مبني على عدم
قواف الترتيب وهو شرط عنده لان ذلك المقدار لا يجزي عن المسح وايضا
كلا يدخل نبع الغيرة لم يعتبر فرضا في شي من الطهارات **قوله** فبني ذلك
اليعض محملا لا حاصله ان الية محمله في حق منة او المسح وحديث الغيرة
التحق بيانا وهذا ضعيف **قوله** ولنا بل ان يقول لو ثبتنا خبر مشهور ككان
فرضين لا يجوز تركها لان الزيادة بالمشهور تقتضي الفرضية مع انهم قالوا لا شرط
اللاشاة الاخيرة تجبر بالدم اذا تركها والفرض في المرفوعة الاولى وله السجدة بالدم
ولا يفسد الحج بتركها ولذا يجوز البداء من غير حصة الحجر الاسود فمما سئل عن هذا
ضعيف لانه لا ينطبق عليها حد الجمل وحديث الغيرة لا يدل على ان ما دون الربع
لا يكون فرضا مع ان الشافعي يستشكل القول باجماله الية فيا ياتي فكيف يخبر

هنا انما يحل في محله ان نشأ الله تعالى **قوله** لان الام لا ينقض
التكرار ولا محله وقد يقال احتمال التكرار مستفاد من صيغة التفعّل لان
باب التفعّل للمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع
في الشيء فالحق خير الواصلين اليه وقد يجاب بانه لو كان باب التفعّل
ينقض الاحمال لكان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بحال وليس كذلك اجماعا
سلما ذلك بالنسبة الى العدد لكن لا نسلم الاجمال بالنسبة الى المبدأ فادخل
خير الواصلين اليه **قوله** والاولى ان يقال ان يعنى لما ثبتت انه لا اجمال ولا
قال اول ان يقال ثبوت العدد وتعيين المبدأ بالاجمال المشهور وما يجوز الرأى
لا باخبار الاحاد **قوله** والثاويل في قوله عطف على فاعل يطل كما فعله
الشراح واليوافق في مجرورات لفظها على المضاف اليه وهو **قوله** يعنى
ليتر بصن الى يشتر الى ان لفظ المبدأ خير ومعناه الامور التي يتر بصن المطلقات
المدخولات من من فوات الاقرا ثلاثة فزواي مضى ثلاثة فزواي على ان مفعول
او من ثلاثة فزواي على انها طرف وقيل هو على بابها والمعنى حكم المطلقات
ان يتر بصن ثلاثة فزواي فزواي كثر والموضع موضع قلة فكان الطاهر يقال
ثلاثة فزواي واختلت في تاويله فتبدل وضع جمع الكثرة في موضع جمع القلة وقيل
لما جمع في المطلقات اني بلطف جمع الكثرة لان كل مطلقة تنز بصن ثلاثة وقيل
الثلاثة ثلاثة اقرا من فزواي القرو مشترك يستعمل في الطهر والحيض حمل الشك
القرو على الطهر وهو من ذهب زيد ابن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة رضي الله
وعنه على الحيض وهو من ذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء رضي الله عنهم
والثالث في الترجيح **قوله** يكون الطلاق واقفا في حال الحيض اي يكونه ما مور
به على هذا التقدير واللازم باطل بالاجماع لانه يدعونه فالمرزوم مثله
قوله وبيان العلة في التلافة في تقصير من ان القامع لانه التذكير في مثل هذا
العدد والتمسك بالثلاث في حاله وثلاث نسوة والحيض موقت والطهر مذكر
فدللت القامع ان المراد من القرو الطهر **قوله** والجواب عن المبالغة في الكاف
الاولى ان يذكر هذا الجواب بعد ان يذكر الدليل لثالث الجواب عن دليل الحصر
لا يكون الامور قائمة دليلنا **قوله** بان الامور ولي عدم ذكر الباية في الموضعين
كما فعل في قوله وعنما الثاني ان الحيض **قوله** فيه اي في قوله تعالى لعدتهن قوله
كلية قوله له والموت وابو الجواب وكما في قوله تعالى فالنقطة ال فرعون
ليكون لهم عدوا وجزئا فيكون المعنى بطلانوهن ليكون عاقبة طلاقهن العدة
قوله او بان المراد من قوله لعدتهن لعدتهن حاصله ان الامور على هذا
تكون معني الزفت داخله على مضاف محذوف **قوله** يدل على قراءة ابن عباس في

وروي سفيان عن عمرو بن دينار عن ابن عباس رضي الله عنهما قرا بطلانوهن
لقيل عدتهن وقيل الزهري وقتادة فطلن لعدتهن عدتها وروى بطاوس
عن ابيه قال حد الطلاق ان يطلن فيل عدتها فانت وما قيل عدتها قال طهر لاجماع
فيه قد لان العدة بالحيض وقيل في الكشاف معني لا يبه مستقيلا لعدتهن لان
الطلاق سابق على العدة **قوله** وعن الثاني ان الحيض لا ينقض ان يقال ان اله
وان دلل على تكبير المعدد ولا تدل على خصوص الاطهار وروى الحيض لو ان يكون
دخولا نظرا الى لفظ فزواي لفظ مذكرو وضع للدم المحصور كما وضع لانتظار
فيعامل مع العدد معاملة مع المعدد والقرو والحيض اسما لسري واحد
وهو الدم من الحيض غير ان القرو يدل عليه يدون التنا والحيض لا يدون
ان يكون المعنى واحد اسما مذكرو مونت يحوي على الواحد منها احكامه اللطية
عمد ذكره على ان المبلغ اذ يمتنع ثابته الحيض بنا على ان الحيض مناسبا لاجاب
التي يفرق بينها وبين واحدتها والتا كثر وتمتد وتا الموقدة والمراد لا يكون للتا
قوله وقيل هذا باطل شروخ في ترجيح ما ذهبنا اليه من ان المراد بالقرو
الحيض وابطال ما قاله الشافعي ولا يخفى عدم ارباط الكلام وكان الاول
نقد مير هذا على الجواب كما قلناه فتامل **قوله** وطلقت فيها اي في الحيضة **قوله**
لان المعنى هو الطهر المتخلل بين الدمين جواب سؤالي توجيها انا لمسلم انه اذا
اعتبر الطهر الذي فيه الطلاق تكون العدة فزواي وبعض الثالث لا تادناه وانما
يلزم ذلك لو كانا الطهر اسما لجمع ما تداخل بين الدمين وهو مستوع بل هو اسير
للتدليل والكثير جني بطلان على طهر ساعته وتنتشر الجواب ان الطهر لا يخلو اما
ان يكون اسما لجمع او اسما للتدليل والكثير لا سبيل الى الثاني واللام يفرق
بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على الحيض فيلزم انتقضا العدة معني
شي من الثالث من غير توقف على انقطاعه بل يلزم انتقضا به بطر واحد
او قل لا شتماله على ثلاثة اطهار ونظرا الى الساعات وداخلة الاجماع
تعيين الاول فيلزم الانتفاص فان قيل المراد لا هذا ولا ذاك بل طهر انتظ
الحيض وهذه ان الطهر امر مند والامور المستقلة لا تدخل تحت العدة والابانته
وانقطاعها بالاضداد كالحركة والسكون وجنبه لا يلزم انتقضا العدة
بطر واحد وانما يلزم ان لو كان كل بعض منه طهر استنبيا بالحيض وطهر القرو
بين الاول والثالث لان الحيض من الاول قد انتظ بالحيض فيكون واحدا خلافا
لبعض من الثالث فانه لا يكون طهر واحد اما لم ينتظ واجيب بان دخول
الامور المند كاستوقف على انتقضا به فتوقف على انتقضا به فانه كما لا يخفى
اول الثا ويكون هو ما ذكره لك احره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض

من الاول بحججه لانها لم يلبس الحبيص جاز الطلاقه على البعض من الثالث بحججه لانها لم يلبس
وان استنع هذا استنع ذلك ومن ادعي جواز الاول دون الثاني لم يكن يدعي من البيان
قوله فتكون الاقتران ثلاثة كاسلته والحمل على ما يوافق الكتاب اولى من الحمل على ما
سئلته **قوله** قلنا لا نفكر الجواب ان هذه الزيادة ثبتت ضرورة وجوب التكميل
فلا يعيبها به وذلك لان الحبيصة الواحدة لا تجري والعدة تحتمل مثل هذه الزيادة
كأن في عدة الحب فانها على النصف من عدة الجن وقد جعلت قرون ضرورية وللان يقول
في حمل النصفان ايضا ضرورة وهي ان لا يلزم تطويل العدة على ان هذا المحذور الذي
تلتزم منه يتدفع بانه يوجب الطهر ولا يوجب الطهر الذي طلقت فيه من العدة
اجيب بان حمل النصفان وان كان فيه ضرورة لكنه لم يبعد مثله في العدة
بخلاف الزيادة على ما مر وتطويل العدة محذور بعد التكميل ليدل وجوبها
على من امتد طهرها وما بان قوله عليه السلام طلاق الامنة فتنافى وعندها حيثتان
يتنافى ذلك لان اثر الرق في التنصيف لا في التغيير **قوله** فان قلت قد جاء النفا
عن الثالث في هذا واراد من جهة الشافعي وجهه الذي تأييد الما قاله والزاما لنا
بانه يصح التنصيف عن الثالث ويبان ذلك ان اول ما يطلق عليه الجمع ثلاثة مع اطلاق
هذا لفظ الجمع ما اراد به شهران وبعض الثالث فكانه قال في ثلاثة اشهر والمراد شهران
وبعض الثالث كذا هنا يجوز ان يراد منها الثلاثة فزان وبعض الثالث فيصح انفسا
يطهر من بعض الثالث ولا يلزم اطلاق الحمل بموجب النص **قوله** الا شهر عام وكلامنا
في الحاضر والعامة يجوز ان يراد بعينه وفيه نظر لان اخصل المصو ص في العام اذا
كان حمله الاثني فلا يجوز التخصيص بعد كما سيجي والاول ان يقال هذا السؤال
انما يرد ان له ثلاثة اشهر **قوله** ونفهم موقف على سلة محلت فيها اعلم
ان الصلابة رضي الله عنهم اختلفوا في سلة العدم فقال عبد الله ابن مسعود
وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وطى الزوج الثاني لعدم حكم ما مضى من الطلقات
واحدة كانت او اثنتين وثلاثة كانت قال ابو حنيفة وابو يوسف وقال عمر وعلي بن ابي
ابن كعب وعمران ابن الحصين وابو بصير رضي الله عنهم لا يهدم ما دون المالات
وبه قال محمد والشافعي واحمد وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في اصلته
في الطلقات المالات مثبتة حال جديد ام هو غاية للحرمة الثانية بها فقط
بعند المولين هو مثبت للحمل وعند الآخرين هو غاية **قوله** فنذهب الى الاول
قال اذا كان الزوج الثاني محلا لاي في الطلقات الثلاث قالوا ان يكمل الحلية الطلاق
والثنتين اي بطريق الدلالة لانه لما كان محلا في الحرمة الثانية في الحنفية
لنقصان الحال الثابت للزوج من غير محال بعد الطلاق لانه كانت تحل له بعد اثنتين واذا
طلقت طلقة او طلقتين ثم غاب لا تحل له الا بعد طلقة واحدة في الاول فقط فاذا

حمل الحمل ملك الزوج الاول بالطلقات الثلاث **قوله** فسلوك الزوجة بالطلقات
الاصلة بملك لا سببية **قوله** فلا يكون الزوج ابي الثاني حكم في الحمل ابي في اثبات
الحمل ابي الطلقات الثلاث **قوله** احتج محمد بن زفر بقوله سبحانه وتعالى فان طلقها
المراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع والمراد بالطلاق الزوج الذي حتى تزوج زوجها
اي رجلا اجنبيا وسما تزوجا باعتبارها وما يؤول اليه كسبية الغيب **قوله**
فانما سيجاء به ونقالي حمل الزوج ثمانية الحرمه الثانية بالطلقة ابي سبب الطلقة
الثالثة **قوله** وهي ابي الغاية غير موثقة في الحمل لان الغاية لا تأخير لحلية اثباته
ما بعد هابل هي سببية فقط فاذا انتهى الغاية ثبت الحكم فيما بعد السبب السابق
كأن في الميثاق الوقتة تنهي الحرمه السابعة بالغاية ثم ثبتت الاباحة بالسبب
السابق وكأني الصور من تنهي حرمته الاكل والشرب بالليل ثم ثبتت الحلية بالاباحة الاصلية
فكذلك هي كونه اصلا في الزوج الثاني من حيث هو الحرمه ثم ثبتت الحلية بالسبب السابق
وهو كونه اثني من نبات ادم خالي عن سبب الحرمه لا يقال الحمل الاول قد حصل
بضعة فلا بد من ان يثبت حل اخر فتصل به الحرمه لاستحالة عمود الحمل الاول لا يبقو
خذ لا تنكر ذلك ولكن انما يثبت بالسبب السابق الذي يثبت به الاول وهو كونه
من نبات ادم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية لان اضافة الحكم الذي ظهر اثره سنة
اول من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا **قوله** فالقول بانه ابي الزوج الثاني
منه الحمل كما قال ابو حنيفة وابو يوسف ليس عملا بالكتاب **قوله** لا يقال نفس الزوج
لا يبعد ان يكون غاية يعني في الحرمه المطلقة **قوله** اذ لا وجود للغاية قبل وجود
الغاية لان غاية الشيء منزلة بهضه وبعض الشيء لا ينفصل عنه كله او لو انفصل
لا يكون بعضا له فيلحق قبل وجوده وهذا الزوال اذا جاز اس الحلال فواسه الاكفالات
حين استنصر ابي فاستثنى فيلحق راس الشهر لا يقتصر في البر حتى لو كلف حيث
كان الاستثناء غاية الحرمه الثانية باليمين فلا تعتبر قبلها واذا لم تعتبر كان حرمه
كدهم فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحال كعدمه **قوله** فاجاب المصنف عن
حاصله انه يقول ما ذكرتم من عدم العمل بالكتاب انما يلزم ان لو اثبتنا صفة التحليل
وكونه مثبتا حال جديد بقوله نقالي حتى تنكح وليس كذلك بل اثبتنا ذلك للحجج مشهور
بحججه الزيادة لا بالنقص فلا يرد ما ذكرتم وهذا على قول الجمهور والمراد بالكتاب
العقد حيث اضيف الى المراه لان في مباشرة العقد كالعقد فمما اضاف الى ما اضاف
لا يضاف اليه حنيفة لانه محل للوطي فكانت موطنه اوطية وانما سميت زانية لتكثير
الوطي حال عتيقته وحال الكاد على الاثبات من الاعادة لعقد استغنى بالطلاق
اسم الزنا وقيل المراد بالكتاب في ابي الزوج على استناد النكاح عيني الوطى لانه وان كان
محذورا فهو محذور واحد سايع باعتبار التمكن كاستناد الزنا اليها بخلاف النكاح اذا حمل

على العقد فانه يكون مجازا ونقط الزوج مجازا ايضا مع ما يتكرر به من معنى التزوج المستفاد
من النكاح فيكون في الكلام مجازا وانواعه ومجازا واحدا فاده خير من مجازين
واعادة وجنبه يكون الالاح ثابنا باننا انما نشأه النص كما انه ثابت بالسنة ولينهم
بالقول والعل به وكان على المصنف ان يقول وانما ثبت الزوج والمحلل به حديث
العسيلة لا يتوله حتى نتكح لان المراد بالنكاح عند العقد كما هو قول الجمهور **قول**
وهو ما روينا به عليه السلام في الحديث رواه الجماعة الا باء او من حديث عائشة
رضي الله عنها في قوله جازا امرأته رقا عنة الغزطي الى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال لك كنية عنة رقا عنة الغزطي فطلقني فابنت طلاق وتزوجت بعدة لعبد الرحمن
ابن التمر بن تيمع الزاي لا غير وان ما معه مثل صدقة الثوب فقبض صلى الله عليه
وقال ان تريد بين ان تزوجي لاي رقا عنة لاجن قد وفي عسيلة وفي عسيلة
وفي لفظ البخاري كذبت برسول الله والى لا تفصحها نفس الامم ولكن
تزوج الى رقا عنة فقال عليه السلام فان كان كذلك لم يحل له حتى يدوق
من عسيلة **قول** العنة عدم العقد على الجماع لم يرضوا وكبروا بحرم
او عدم الرضا الى الكبر والى التبرع الى بعض النساء **قول** ان
هو من قول النبي صلى الله عليه وسلم **قول** والعودة الى الحالة الاولى
فتعود ثلثا من طلاقه تحت طينة العود خفيفة قبل الزوج الثاني لقول
بعد الطلقة والطلاقين بالتحليل الزوج انما يرد في الاطلاق منه خفيفة
وان كان العود الى الحالة الاولى فلا فاعا صال ان العود الى عين الحالة الاولى
مطلوب في العود الى شيك وفي ذلك بعض من مالك النكاح والحل لا تنقأ الشرط
عزم وجه التشبه **قول** لا بالسبب السابق معطوف على قوله بحديث العسيلة
اي المحللة فيثبته حديث العسيلة لا بالسبب السابق وقولهم القيا يثبتي بالفا
وعلى السبب ليس على بل فيه تفصيل وهو ان سبب الحرمة ان كان محلا لثابت
كان المحل بالسبب السابق كما قالوا في الاصل الشرع فان سبب الحرمة هو الاساق وهو
موقفه وان كان غير محلل له يثبت بالسبب السابق كانه في نفسه فان سبب الحرمة
في المطلقات وهي تنقضي حرمة من اطلقها عليه ما يبطله وهو الزوج الثاني
قول والعودة الى ثابنا فيحدث به الحل اذ هو السبب الطاهر واذن الحكم
بالسبب الطاهر **قول** فتلك الحالة هي الحالة الاولى لا يكون الاحاد جديدا
لان حدوث السبب يستلزم حدوث السبب **قول** لانه كان ثابنا اي السبب السابق
وهو كونه من ثبات اعم **قول** والذوق علة للعود الى طرقت اخرى وجه الاستدراك
بالحديث وتوجيهه انه عليه السلام علق العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى الذوق
وتعليق الحكم بالاشتق دليل على ان ما خذ الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق علة

للعود وهو حادث فيثبت به الحل لما ذكرناه في حديث العلة يستلزم حدوث العاقل
في قوله لعنة الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجه عن حديث عتبة ابن عاصم
ورواه الترمذي واحده والترمذي من حديث ابن مسعود يلفظ لعن رسول الله صلى الله
عليه وسلم المحلل والمحلل له لانه نكح على قصد الفراق لا قلت قد استدرك هذا الله
في العزوع على كرا عنة اشتراط التحليل بالقول لان عزمه غير راد اجاعا والمحلل الزوج
تزوج وعنة فقالوا اذ تزوجها بشرط التحليل بان يقول تزوجتك على اطلاقك لداو يقول
لعي فهو مكروه كرا عنة التحريم المستحضرة شيئا للعقاب لقوله عليه السلام لعن الله
المحلل والمحلل له قال الزبيدي في التخرج استدرك هذا الحديث على كرا عنة النكاح بشرط
به التحليل وطاهره التحريم كما قد صرح به احمد لكن يقال لاساءة محلا دل على صحة النكاح
لان المحلل من يثبت الحل فلو كان قاسدا لاساءة انتهى وطاهره انه اعتراضه حرامه
اما الاعتراض فتشاور عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم لا يطلعون اسر
الحرمة الا على منع ثبت بتطبي فاذا ثبت بطبي ممن مكروه وهو مع ذلك سببا
للعقاب واما الجواب فكلما به يقتضي تلازم الحرمة والفساد وليس كذلك فانه
قد حكم بالصحة مع لزوم الاثمة في العبادات فضلا عن غيرها هذا ثم قالوا ولو نواه
اي اشتراط التحليل ولم يقولوا فلا عنة به ويكون الرجل ما جرد قصد الاصلاح
فيحل قول الشارح على قصد الفراق على ما اذا شرطاه بالقول اما اذا نواه لغيره
اللعن على ان بعضهم قال انه ما جرد وان شرطاه بالقول لقصد الاصلاح ويول
اللعن عند هؤلاء اذا شرطوا الجرم على ذلك فان قلت لزم يستدل الشارح على سبب
الكاتب هذا الحديث دون حديث العسيلة لانه صريح في كون الزوج الثاني شيئا
للحل لان المحلل هو المتيقن للحل فقلت لان الاستدلال به لا يتم على قول اي يول
لانه يحل هذا الحديث على شرط الحل او طال به على ما تقر به العزوع لا على شئ
لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والسبب شريك الباش في المات والشوا
والمراد من اللعن الى الواو معنا بمعنى ولانه جوابا اخر وهو الاشبه بالقر
من اللعن **قول** وخاسنها اما خاسنة المحلل فليما شترته مثل هذا
نكاح يد ليل قوله عليه السلام الا انيكم بالنسب المستفاد رواه ابن ماجه واما
خاسنة المحلل له فليما شترته ما يشرع فيه الطبع الذي لم يشرعها اليه بعد
مقاصفها غيره واستنما عه به لا خفيفه اللعن وهو اللاني منصب الرسالة
عن الامنة لانه لم يبعث لعانا بل عمل خاسين يعني خاسا ككتاب وهو
منها الحرمة وخاصة السنة وهو العود في اثبات الحل الكامل وهذا اول ما
قاله محمد بن فرغوا في حقه الله من ان المتيقن للحل هو الاية الاصلية لاحد
السنة فيلزمهم القاون مع امكان العمل به وعدم ملاقاته طاهر الكتاب والاعمال

اول من قال ان يقول الى هذا وارد على ما قاله صاحب الكشف
وتقرير ان يقال قد اخرجت المسئلة بهذا عن موضوع فان موضوعها ان تثبت
الحل بحديث العسيلة فقد زاد على خاص الكتاب بخبر الواحد ليكون الجواب الصحيح
ان الحديث مشهور ومزاد بمثله على الكتاب لا احاد لا خراج لهذا الخاص مما زيد عليه
بالخبر زاد خاله فيها عمل فيه خاص كتاب الله تعالى وسنة صلى الله عليه وسلم
كيف وقد جيل الزوج الثاني منها للحرمة الغليظة ينتضي عدم تقدم الطلقة والطلاق
كما قال به محمد بن فرير الشافعي وجعله مثبتا للحل لا ينتضي ذلك كما قال به حنيفة
والشافعي في اللوازم ينتضي تنافي الملزومات واجيب بان المسئلة
من باب الملزومات المناقضة والجواب من باب الممانعة غير ان ما اجاب به صاحب
الكشف من الممانعة اصح مما اجاب به غيره لانه لا يمنع احادية الحديث
بمجرد دعوى الشبهة غير كاف بخلاف منع الزيادة باطلا واعمال خاص الحديث
فيما لم يعمل فيه خاص الكتاب بما ذكر من الدليل لانه افطع لغوى النقض على ان
المنظور اليه في الجواب هو مفهوم حتى وهو الغايه ومفهوم العود وهو الرجوع
الى ما كانت عليه من الحل لا كون الزوج الثاني مثبتا للحل ومنهيا للحرمة لئلا يفسد
تنافيا في لوازمها على ما لو ادركنا التقرير على ذلك لما ضرنا التنافي المذكور
لموارد خيام الحثيثات المتنافية بالحل الواحد لعدم الاعتداد بحصول الحال فاسل
حاصله ان الحل الذي يثبت الزوج الثاني غير الحل الذي كان قبلاه وذلك
لان الحل الذي كان قبلاه كان ناقضا لغيره الطلقة والطلقتان والحل الذي
يثبت الزوج الثاني حل كامل لا يزيل به الطلقة والطلقتان فكان مثبتا لغير
ثبات والحل ان لم يقبل اصل الحل يثبت ثبوت وصف الكمال بان المرء مملوك محرم
بعد الطلقة والطلقتين وما صلح سببا لاصل الشيء صلح سببا لوصفه قال بعض
المحققين وفيه بحث اذ غاية ما بينهم من كلام الشارع لا يبريد على انه مثبت
لمجرد الحل وكون الحل على الوحيد المذكور ليس من مفهومه وثبوت كذا في صورة
الحرمة الغليظة ليس من بل باتفاق الحال وهو انه محل ابتداء فيه الحل استيفاء
الزوج ماله من الطلقات قبله وحيث ابتداء ثبوت كان ثلاثا شرعا فظهر ان الزوج
ما قاله محمد بن فرير في الاممية الثلاثة **قول** قلنا لا تسلم الزوجه اي لزوم اثبات الممانعة
حاصله وحيث ابتداء ثبوت الحل كان ثلاثا شرعا فظهر ان القول ما قاله محمد بن فرير
الاممية الثلاثة **قول** العسيلاتان كائنا في العسيلة تصغير عسله وهي التي
من العسل كني بها عن حالات الجماع لما دوي عن ما يشتهر رضي الله عنه ان النبي صلى
عليه وسلم قال العسيلة الجماع **قول** اشارة الى ان عسيرة المشتبه كافي
قلنت بل المشرط الا بالاج يشترط كونه عن فذة نفسه فلو اوج الشيخ الكبير الذي

لا يقدر على الجماع لا يفتونه بل بمساعة اليد لا يحل الا اذا انتعش وعاء والصغير
الذي لا يجامع مثله اول لانه لا يجد له اصلا بخلاف من في الله فتوروا وطرب
في خبيث النقي الخنا نان فانها تخل به وتخرج المجهوب الذي لم ينق له شيء يوجب فانه
لا تخل بسجنه وفي البسوط ان كان المجهوب لا يتزل لا تخل ولا يثبت نسب الولد منه
وفي التجريد لو كان مجبوا لا تخل فان جيلت وولدت حلت للاول عند أبي حنيفة
ابي يوسف خلافا للمجد ويشترط كونه في الحل حتى لو جامعها وهي مقضاه لا تخل **قول**
قول وهو اي الانزال غير مشروط خلافا للحنابلة البصري فانها لا تخل عنه حتى يتزل
حالا للعسيلة عليه ومنع بانها تضدق معه ومع الاباح وانما هو كمال **قول**
اعلم ان النطق مع الضان لا يخفان الاصل من هذه ههنا ان عشرة لا تخفى مع عشرة
النطق مع الضان والجلب مع النقي والتضام مع الكفان والحدم مع الفقر والمنع مع الحر
والتيهم مع الوضو والميض مع الحمل والعشر مع الحراج والصدقة مع الزكوة والتعديب
مع الصوم لحكم السرفاء عندنا قطع بيني الضان عن السارق حتى لو هلك السرور عند
فيل النطق او بعده او استهلكه لا يضمن وهذا ظاهر المذهب وروي الحسن بن علي حنيفة
انه يضمن اذا استهلكه **قول** لانها مختلفان حكما وسببا ومخالا واستحقاقا
فان سخر النطق هو الله تعالى ويستحق اخذ العبد واذا اختلفا من كل وجه
لا يقتضي ثبوت احدهما ثبوت الاخر ولا انتفاء فامكن اعتبارهما معا حكما للسرفه
وقد دل الدليل على ثبوت الضان وهو عموم قوله تعالى فاعندوا عليه مثل ما اعتدى
عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد يجب القول به **قول** لقوله
عليه السلام لا عمر على السارق بعد ما قطعت يمينه قال شيخ الاسلام ابن حجر
لم نجد لهذا اللفظ والذي في النسي من طريق سوري بن ابراهيم عن عبد الرحمن
ابن عوف رضي الله عنه لا يغرم صاحب سرفه اذا اقيم عليه الحد وقال بعض هذا
منتطع لا يثبت ورواه الدارقطني وقال السور لم يردك عبد الرحمن وكذا الزائر
والطبراني في الاوسط وكذا انفذ ابن ابي حاتم في العلل وقال منكر وقرره عليه
البيهقي في المعرفة **قول** بيان ان يمتنا قد علموا هذا الحديث واستدلوا به
قدل ذلك على صحت لان الناعمة عندنا ان المجنونة اذا عمل به ليل من السنة وطعن
الحكم لا يلتفت الى قوله لان المجنونة بذل وسعه فيه وكذا الامسكت الى قول المحققين
من انه ضعيف او غير صحيح لان ذلك اصطلاح حادث نشأ من طريق الطريق
قول وهو قوله تعالى فاقطعوا اذ هو لفظ خاص وضع لعيني معلوم وهو الا
ولا دلالة على نفي الضان وانقطاع العمة اصلا ولا هو من ضروراته لا خلافا
اسما وهو ظاهر قوله بل زائد اعليه خبر الواحد لا يخفى ان هذا المستدل
الزاي لانه يقول بخلاف الزيادة على الكتاب بخبر الواحد **قول** فتد انتم بما اتيتم

اي جيبهم الزيادة على النص بخير الواحد **قول** ثبت بانسان قول
جزا يعني سقوط عصمة المال ثبتت بانسان نص منقول بالقطع وهو قوله تعالى
جزا بقوله فاقطعوا نسيه ما قلت واول الكلام يتوقف على اخره في اثبات الحكم
وتقرر موجه **قول** يراد به ما يجب حقا لله تعالى على المخلص وخفه على المخلص
باعتد حرمه على المخلص وبالحرمة التي هي له على المخلص يكون الفعل حراما
لانه كثر شرب الخمر لا يعين كثر شرب العصير الذي لا يغير فالجرا المطلق يكون لما حرم لذاته
لا لغيره وما دامت العصمة باقية على حالها لا يكون الفعل حراما لذاته ولا يثبت
الحرام المطلق والجزا المطلق ثابت بالنص فقد تحللت العصمة بالضرورة وبني تحللت
اليه لم يبق للعبد حق التحق في حقه بما لا يفيده له كعصير السلم اذا تخمر فلا يجب الضمان
وعليه لحقه وقد استوفى بالقطع ما وجب على الله تعالى فلا يجب عليه شيء اخر وجوب
الرد حال قيام السرقة لا يدل على بقاء العصمة كالحكم المفصولة للمسلم استرد وان لم يكن
مقصودا له فالرد للمالك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للمالك لا لغيره فلهذا لا يفي
بعضه من عصمة الله تعالى لكونه المال تخمر ما حقه لوجوه النهي فيجب النطق وعصمة العبد
لا تخمر ما حقه ايضا لبقا حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل المسلم خطأ بخالد
مع الكفارة فالجواب ان الجنابة هنا مستحقة لان محله العصمة وهي واحدة وقد
تحللت الى الله تعالى والدليل على انها واحدة انما يجد النطق بحال المبال بمصوم
حقا للعبد وقد اوجبا الله تعالى القطع به لنفسه تخمينا لصيائته وانقلب ذلك
العصمة بالضمان وكذا وجوب الكفارة لنفسه فانه يجب في المسلم والذي فانه حتى
معصوما **قول** الجزا مصدر جري الى الجزا اما ما خذ من جزاء بالحرمة اي كفي وعمل
تكون المخرج اصلية او من جري بالياء اي فقه وهو الاتمام قبل هذا يكون اصله جزا
بالياء غير انها قلبت النالو فزعم بعد الف متطرفة وكل من المعنيين يدل على ان النطق
جزا كامل **قول** لا يكون حراما لعينه فينتهي بما جاز بالنظر الى ذاته كالمعصوم للمعاصب
فيؤدي الى انفسا النطق الشبهة وهو ثابت نصا واجما فيكون ما يوجب الى استنابه
مستقيا لا يتاثر ان تسلم ان هذه الشبهة مستطعة للقطع وانما يستغنى ذلك ان لو كانت
الشبهة التي لا يمكن الاختراز عن معنيين في واحد كشيء الشبهة وليس كذلك لانا
بقول الحد وما يرد بالاشبهات ولا تسلم ان هذه شبهة لا يمكن الاختراز عنها
بل يمكن الاختراز عنها بالطريق الذي قلناه فتأمل فانه قيل لو انتقلت العصمة الى
الله تعالى لكان احوال الفعل به حراما لعينه ولربما حقا للمالك كما ينبغي ان يكتفي
في السرقة بالشبهة المجرودة عن الدعوى كسائر حقوق الله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر
قلنا لم نزم ذلك في حالة الاقرار على ما في البداهة من ان السارق اذا سرق في مكان
الغائب قطع استحقاقه لا ينظر حضوره ونقصه فيه واما في حالة البينة والاقرار

على الراجح فاذن القطع وان كان حراما من حدود الله تعالى الا انه نفي السرقة
وهي من باب المخاصات المالية والدعوى فيها شرط **قول** يراد به اي المال او حق العبد
قول يلزم ان لا ينقطع كل في سرقة الحر فانه لا ينقطع مع انتقال العصمة الى الله تعالى
واللازم مستغنى فاللزوم مثله **قول** فانه للمسلم كذلك لعدم الحكم لعدم شرطه
قول وليس من ضرورته انتقال العصمة انتقال المالك الى الله تعالى جواب سوال
بان يقال ينبغي ان يتحول المالك الى الله تعالى حتى لم يبق للمالك حق السرقة او اذا
كان السرقة فاما قبل انتقال المالك كالعصمة وتقرر الجواب انه لو انتقل المالك
الى الله تعالى لصار مباحا لان ملك الله تعالى لا يوصف بالعصمة بل بالاباحة
فلو قلنا بان انتقال المالك اليه لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان الجنابة
والمقصود من النقل تحقيرها لا ما بطلانها فاستغنى القول بان انتقال المالك بخلاف العصمة
فان انتقالها انما ثبت كمال الجنابة فانها واقعة على المال فيتحول ما هو موصوف
المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونه حراما للعرض فاما المالك فصفتة المالك
اذا هو عبارة عن القدرة على المحل فلا ينتقل لان المالك ليس بمال الجنابة **قول**
ولكن انما يتقرر الجواب هو دفع لما يقال قد قلتم بان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة
موجبة للقطع ومنقضاء سقوط الضمان عند ذلك سواء كان قطع او لم ينقطع فاما الكسر
استغنوا عن النطق وانتم تقولون بسقوطه وتقرر الدفع انما قلنا بالانتقال ليقع
القطع حراما لله تعالى وما كان حراما لله تعالى تمامه بالاستيناف فالانتقال تمامه
تمامه بالاستيناف وما لم يثبت الانتقال لا يستط الضمان لانه اذا الرينتم كانت
العصمة لحق العبد باقية واذا كانت لحقه باقية كان الضمان لازما عما لا يحقق
اصل السبب وهو حق العبد وعدم تمام العارض وهو انتقال الحق الرب **قول**
فكان الحفظ بالنطق خيرا له من الحفظ بالضمان قد يقال هذا اذا اقتصر على الضمان
اما اذا وجب معه النطق فلا شك ان الحفظ بها اتم وبجانب بما قاله بعض الشراح
الاصح ان النطق لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق لما فيه من انواعه
فلا يضمن اليه ضرر اخر وهو الضمان لئلا يجتمع عليه ضرران لدفع ضرر واحد وهو خارج
عن موضوع المجازات واما الضرر الخاص للاحق لرب السرقة باستقاط الضمان فحجور
بالنفع العام وهو كمال الحفظ عليه وعلى سائر الناس بالقطع والشرع العام تخوله
الضرر الخاص وانما الرينفقط النطق باستقاطهم لان المقصود الزجر وشرع النطق
في حقهم اذ جردا منع او لعدم تصور اجتماعهم على الاستقاط لا يقال لو كان النطق
اصلية العامة لكان الشرط طلب شخص ما منهم لا خصوص طلب السرقة
منه لا نأقول لكانت السرقة من باب المخاصات المالية اشتراط في ثبوتها
لا يثبت عليها من النطق طلب من له يد حافظة على المال السرقة وفي الكافي هذا

اذا اختار المالك النطق وان قال انا اصفه لم ينقطع عندنا **قوله** وفي البسوط الى
حاصله ان سقوط الضمان انما هو في النقص اما فيما بينه وبين الله تعالى فينتهي الضمان
فيخرج من الخلاف فيضمن ويأبى لا فضا تخوفا عن شبهة الخلاف **قوله** فان قلت
قد يوجد العصاة الى هذا فتشأ من قوله من شرط النطق ان يكون المشرق معصوما قبل
الرقبة خفا للبعد فقال السائل قد يوجد النطق ولم يوجد شرطه اذ ليس مال الوقت
فيل الغنمة ملكا لا حر فقل ما قلت يعني ان لا ينقطع لعدم المالك مع انه ينقطع بحصول
الجواب بالمنع والتسليم يعني لا نسلم ان مال الوقت ليس ملكا لا حر بل هو ملكا للوقت
حكما فقد وجد الشرط ولين سلطنا انه ليس على ملك الواقع لكن مرادنا بالملك التعلق
بحق الغير سواء كان ذلك الغير ملكا خقيقه او لا كما يستحق الوقت فالمراد بالملك
المعنى للمالك خقيقه او حكما لان الملك ليس شرطية العصاة لعينه حتى تشترط حقيقته
بل لانه متعلق بحق الغير **قوله** ولذلك صح ابتاع الطلاق الى اعلم ان المصنف رحمه الله
كما اورد من قبيل المحصور فروعا غيرا انا خالفنا فيها الاصل المذكور ومن قد علموا به
واجاب عنها اورد فيها فروعا خالفنا فيها الاصل المذكور وقد علمنا به فيها ولا جواب لغير
عنها فقال ولذلك وصرح بالاشارة الى متناول الحاصل المحصور قطعها وعدم اخاله البيات
قوله ابتاع الطلاق بعد الملع اعلم ان المختلعه طلقها الطلاق عندنا خالفنا الشافعي
حتى لو ان رجلا قال لزوجته طلقك عن عصمتي وقد بقي شيء من عده الطلاق ثم قال لها
وهي في العدة انت طالق مثله ذلك منه ووقع هذا الطلاق على المرأة ونقصه العدة
ان لو كان وزال به الملك ان لم يكن ولم يصح عندنا الشافعي بل يكون لغوا **قوله** لان الطلاق والدة
ملك النكاح هذا ممنوع فان الطلاق الرجعي لا يزول به الملك والاولى ان يقول الطلاق
هو رفع العتد الثابت شرعا بالنكاح **قوله** تمسك المصنف الى الاول والآخر ذكر معني
الاية وحيد الاستدلال لها عند قول المصنف عملا بقوله فان طلقها فلا تحل له بعد
فلا تحل له من بعد كما هو طريقته الزوج فان قابضة الزوج ذكر حل العاقبة عنده **قوله**
ومعني الى به يعني قوله تعالى فان ختمت ان لا يتفيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما افقت
قوله وصل الطلاق بالمال وذلك لان النكاح خاص وضع لمعني
وهو الوصل والتعقيب فينتضي وصل الطلاق بالمال فتد اقبض الطلاق بعد الملع
ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين يقول الطلاق من ان اي فتنان ثم ذكر
افتد المرأة بقوله فان ختمت ان لا يتفيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما افقت به وفي
تخصيص فصل المرأة هنا تنفر قبل الزوج فيما سبق من قوله الطلاق من ان اي فتنان ثم ذكر
بينهما في قوله فان ختمت ان لا يتفيا ثم خص جانب المرأة مع ان لا يختص بالافتد الا بفعل
الزوج كان بياننا بالضرورة ان فعل الزوج في هذه الحالة هو الملع وهو الذي
تقرر فيما سبق في الاية وهو الطلاق وكان هذا بيانا لنوع الطلاق اعني الطلاق

20
بلا مال والطلاق به وهو الافتد اما على ما ذهب اليه في تفسير من افتدا
ينصرف الى الطلقتين المذكورتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يحافا
ان متنا حدود الله فان خالفنا ذلك فلا اثم في الافتد والافتد فادق فادق لان افتد الله بقوله
تعالى الطلاق مرتين جديده هو معني اتصاله بالافتد وبه يتم المطلوب فتأمل فبيان
كما نتخرج بان فعل الزوج في الملع وافتد المرأة طلاق لا نسخ كما يروي ذلك عن الشافعي وان كان
الصحيح من مذهبه خلافه ليل يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق
ثم قال فان طلق اي بعد المرتين سواء كانا على مال او بدونه فدل على شرعية الطلاق بعد
الملع عملا بموجب النسخ **قوله** فمن ابطال الطلاق بعد واصل قوله تعالى فان طلقها بالاول
الاية وهو قوله تعالى الطلاق مرتين لا يكون عملا بالغايل فيه فساد التركيب لما فيه من
عز العطف على الاقرب الى العطف على الابعد مع توسط كلام اجنبي بينهما على تقدير ان يكون
قوله تعالى ولا يحل لكم الا كلاما معترضا مستقلا واراد في بيان الملع غير منصرف الى الطلقتين
المذكورتين **قوله** واعترض عليه اي على الاستدلال بما قلنا ورواية ودراية **قوله** لان الملع
هذا اعترض الرواية وان موجبا لعماله هذا اعترضه الدراية **قوله** وكل ذلك لا يشانه
من عند قوله والما تصور الى هذا جواب اعترض الرواية ولا معنى لايه جديده يكون فان
طلق بعد الملع فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ولا يكون فيه دالة على ان الزوج الاول يحتاج
الى التحليل بعد الطلقة الثالثة سطلنا سواء كانت بعد الملع او لا والامانة اجعت على استغناء
ذلك من هذه الاية **قوله** واجيب عنه بان اتصاله اي قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما
فيما افقت به في الطلقتين المذكورتين ثم رتب على الافتد الثالثة وتوجيهه ان قوله
تعالى الطلاق من ان اي فتنان ثم رتب على الافتد الثالثة وتوجيهه ان قوله
جوان مطريق الملع فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين الحاليتين عن الملع والافتد
او اللتين كلناهما او احدهما خلع وافتد او به يتم التصور وهو صحة ابتاع الطلاق
بعد الملع ويندفع ما قيل من انه لو كان القائل للتعقيب للزمن من مشروعية الطلقة الثالثة
وجوب التحليل بعد هاتين غير سبقي الافتد او الطلاق على مال الزيادة على الكايب وترك
العمل بالقالية قوله تعالى فان طلقها لان التعقيب على ما ختمناه من التعميم في الطلقتين
ينبغي الزيادة والاعمال على اننا قلنا بان تعقيب الثالثة على التنبين منته بان كونها او احدهما
خلعا وافتد الكانت مشروعية بعد ما خاليتين عن الملع والافتد اثباته بالاجماع والخبر
الشهور ولا حيز في اثبات كل يدليه **قوله** فلا يلزم ان يكون الطلاق او بعد ان الافتد
بيان للطلقتين لا لطلقة ثالثة وذكر في الكشف لان الله تعالى ذكر الطلقة الثالثة
يعوض وبغير عوض فلا يلزم ترتيب الطلاق فتأمل **قوله** وسوجب القائل للتعقيب والاصل
هذا جواب عن اعترضه رايه **قوله** وهذا الرئييل به احد المولى ان يقول لا هذا
في مقام مقام التعقيب **قوله** لان غاية ما يفهم من ذلك اي من كون القائل للتعقيب

والرسل في الزوج والزوج يتعوض الشارح الجواب عن قول المعترض والجواب ان المانع ليس
 على الطلقتين بل مندرجا فيها والمذكور عقيب ان لا يفتني المانع حتى يلزم نزع المانع
 فقط بل انه على تقدير الحرف لا يحتاج في الاقتداء فيلزم لا يصح التمسك بالامية في ان المانع طلاق
 وانه يلحقه صريح الطلاق لان المذكور هو الطلاق على مال لا المانع واجيب بان الامية
 نزلت في المانع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من المانع لانه قد يكون
 بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة المانع فيدل على المطلوب بعمومه ولا نسلم بان المذكور
 هو الطلاق على مال لا المانع بل عم وفيه نظرا اذا اريد نزع الحكم الذي ان الاقتداء بصيغة
 المانع طلاق على مال ام لا حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق
قول فان قلت على ما ذكرتم اي من اية الاقتداء استصرف الى الطلقتين وان المراد بهما الطلاق
 فيحل المانع لا يكون المراد بنزوله الطلاق مرتين الرجعي لان المانع طلاق بائن واللازم باطل
 لانفاق المفسرين على ان المراد منه الرجعي ونقد الجواب بوجوه مما حقتناه من التفسير
 في الطلقتين فتنبه لذلك **قول** ولنا بل ان يقول المانع هو كالأمر طاهر جدي وليس
 محتثا من عند الشارع كما ينزله ايل المحققون ذكره وعبدلهم فيه واعلم ان هذا البحث
 مبني على كذا **القول** فلا ولي ان يتسكك الى ويدبر دليل الشافعي لانه قياس في مقابلة
 النص على ان قوله ان الطلاق لا يملك النكاح ممنوع لان الطلاق الرجعي واقع ولا يبرأ
 الملك بالاجماع **قول** ووجب عطف على قوله مع اي ولا جلالا لخاص يتناول المخصوص
 قطعا ولا يحتمل البيان لكونه بينا في نفسه صح لدا ووجب مع المثل **قول** في الفروقة
 التفسيرية التسليم ونزك النازعة استدلال في النكاح بلا مهر او على المهر كذا في المتن
 التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محال للخلاف لان نكاحا غير متحقق عند الشافعي لعدم
 الولي بل المراد من الفروقة هي التي اذنت لوليها في تزويجها بغير تسليم مهر او على المهر
 فزوجها ان كانت من اهل الاذن او الصغير التي سلم اليها نكاحا من الزوج كذا في شرح
 الاصول وفي الحنايف لا يتصور ذلك في صبي او مجنونة اذ ليس لاحد استأطافه وهن
 وحاصله انه يجوز في الفروقة الحرة كسر الواو ونحوها على انه اسم فاعل واسم مفعول
 لما ذكره الشارح اما الامنة المروجة والصغير بلا مهر فلا تنسب فوضحة بالفتح **قول**
 والابتعا هو الطلب الى حاصله ان لا ينفق لفظ خاص وضع لمعني معلوم وهو الطلب
 والباحرف خاص وضع لمعني مخصوص وهو الاصاق وقد تعلق المال بالابتعا وهو
 الطلب بالعقد الصحيح فلا ينفك المال عن الطلب بالعقد الصحيح ومن ضرورته وجوب المال
 بالعقد الصحيح فالقول بتزويج وجوب المال لا زمان استيفاء المطلوب والمهر كذا قال
 الشافعي رحمه الله لا يكون عملا بالخاص من كتاب الله تعالى هذا ما فهم من كلام فخر الاسلام
 وفيه نظر والولي ان يقال لا ينفك المال يكون بالعقد الصحيح لقوله تعالى غير ساقين
 ولا شيء من العقد الصحيح غير المصنف بالمال لقوله تعالى يا موالا كرا فلا شيء من الينة

المراد بالمراد

بالمال ونكاح الفروقة ابتعا فلا يصح بالاصاق مال واعترض بان التمسك بالامية
 في الفروقة لا يستقيم لان فيه دلالة على كونه مشروعا بالمال وليس في كونه
 مشروعا بالمال بل ذلك مسكوت عنه وقد قام الدليل على مشروعيته بالمال
 وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء النكحوا الايامي منكم والمطابق يجري على الطلاق
 والمنع على تنبيهه واجيب بان المطلق يحمل على الغنية في الكلام الواحد والحادثه الواحدة
 بالانفاق كما في كفاية البين بالصوم **قول** كذا فيجب حمله على المنع بالمال
 وفيه نظرا لانه لا نسلم اتخاذ الحكم بل هو غير النزاع فالصواب ما مضينا من
 النيا من فانه يستلزم كونه مشروعا بغير مال واما قول ابن عباس رضي الله
 فمعارض ما رواه الحب من حديث علقمة ان ابن سعود رضي الله عنه سئل عن
 رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ولرئيس حتى مات فرد دم شرفا لم اقول فيها باري
 فان صوابا فمن الله تعالى وان كان خطا في من الشيطان اري لها مهر امرأة
 من نساها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل ابن سنان
 الاشجعي فقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت
 وفي رواية ابي داود فقام تاس من الشجع فيهم الحداع وابن سنان الاشجعي فقال
 فقالوا اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاهما فينا في بروع بنت
 حين مات زوجها هلال ابن امية الاشجعي كما قضيت ففرح ابن سعود فرحا
 شديدا حين وافق قضاهما فصار رسول الله صلى الله عليه وسلم قال السهقي
 جميع روايات هذه الحديث صحاح وما روي عن علي رضي الله عنه وما روي عن علي
 رضي الله عنه انه قال لا يقبل معقل ابن سنان فانه اعراي بوال علي عقيب
 لم يصح عن علي رضي الله عنه **قول** او اذ ان تنفزا انما قد والارادة دون قول
 ابتعا وكرا ما لكم لان الارادة لازمة للطلب لا تنفك عنه ولان القول له شرطه
 ان يكون قلبيا قلنا **القول** بقلبي **قول** ويجوز ان يكون بدلا ان تقول شرط البذل
 ان يحل المبدل منه وهذه البس كذلك والجواب انه لا يشترط ذلك على الصحيح
 كما في قوله تعالى وجعلوا الله شركا الجن فان قلت من اي المبدال قلت هو يدك
 اشتغال والعاية محدوف تنفذه ان تنفوها **قول** او لا يجب المهر بنفس العقد
 القاسد اجماعا بل يترأخي الى الوطي لان العقد لما قصد قد السمي فوجب مهر المثل لانه
 الوجوب المصلي وهو انما يجب اذا وطئها ولا يجب بالملق الصحيح لانه التمكن فيه
 منتف شرعا اذ لكل واحد من المتعاقدين فسخه قيل الدخول بغير حفر صاحبه
 واما بعد الدخول فليس لكل منها فسخه الا محضه صاحبه وفي الخلاصة المراد من المهر
 في العقد القاسد العترة وهو منته او ما يجب عين لزمانا لو كان حلالا وعقد انحلا
 العقد الصحيح فانه يجب المسمى بالعقد ويحل بالخلع بخلاف القاسد فانه لم يتمكن

اسانيدها

من الملحق للعدو الشرعي **قوله** وقد حكمت بصفة ذلك كما لو تزوجها علي ان لا مهر لها
وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بغير الثمن وقيل بفسد كالسكوت عنه والعرف
ان الثمن في البيع وكن بخلاف المهر فانه لا طه وشرف المحل لا لصحة العقد
قوله زوجهكم بما معكم من القرآن ورواه البخاري من حديث سهل ابن سعد
الساعدي وليس فيه دلاله على ان القرآن جعله مهر او لم يشرط ان يكون
وانما قال بما معكم اي بسبب ما معكم من القرآن **قوله** فليكن البيان بقوله
صل الله عليه وسلم لا مهر اقل من عشرة دراهم ورواه الدارقطني من حديث جابر
رضي الله عنه وفيه مسراين ميسر وحجاج ابن ارطاه وها ضعيفان عند المحققين
لكن البيهقي رواه من طريق وضعها في السنن الكبرى والصغيف اذا تعددت
طرفه صار حسنا لغين يخج به ذكره النووي في شرح المهدب وما صح ان يخج به صح
ان يبس به المحل وبعضه ما رواه البيهقي وابن عبد البر عن علي رضي الله عنه
انه قال اقل ما تستحل به المرأة عشرة دراهم وقوله علي رضي الله عنه مما لا يخفى
اليه العقل لكونه من القادر فيقول علي السماع فيصح الاستدلال به بالاتفاق اي علي
يحمل اليه اي غنلا ونقلا ولتقابل ان يقول لا تسلم الاجمال في الاية بل بما يقتضي
وجود المال مطلقا لعبير الخاص زيادة عليه بخبر الواحد وانتم تمنعونه **قوله**
فان ان الكفاية المراد بها الضير في فرضنا وهو نال ان الكفاية عند الاصوليين ما استتر
المراد به ولا يفهم منه الا بقرينة لفظية او معنوية كالفاظ الضاير نحو انا وانت
وهو فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنظم اليها من تكلم او خطاب او غيبة
وسيا في تفسير الكفاية في اصطلاح اهل البيان والعرف بينهما وبين المجاز علي كل
من الاصطلاحين في محله **قوله** قد دل ذلك على ان منولي التقدير هو الشارع لا السناد
العقل لما الفاعل خفيه في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله
علي السناد خاصية ان منتهى المهر هو الشارع علي ما هو موضوع السناد **قوله**
واعترض عليه لوجاهته اننا نسلم ان الفرض لفظ خاص بل مشترك بين الاحباب
والنطق والبيان والتقدير سلنا ذلك لكن لا نسلم انه خاص في التقدير بل حقيقة
في النطق كما قال صاحب الكشاف في اول سورة النور اصل الفرض النطق ولزوال
غيره من اية اللغة ثم نقل الي الاحباب والتقدير لا الفرض منقطع به وكذا الفرض
منقطع عن الغير وكان مجازا فيها علي ان جمله علي الاحباب هي الفرضية كذا
علي فانه صلة الاحباب لا صلة التقدير وبقرينة عطفت الملوكان علي النكاح
فان الاحباب يستقيم في حق الاما ولهذا فسر اية التقدير الفرض هنا بمعنى
الاحباب قال صاحب الكشاف معنى الاية قد علم الله ما يجب فرضه علي
المؤمنين في الازواج والامان وتفسير الجواب ان العلاء اجمعوا علي ان حمل اللفظ

المستعمل في عدة معان علي الخفية والمجاز اولى من جمله علي الاشتراك والابتداء
من علامات الحقيقة ولفظ الفرض مع ورود استغاله فيا ذكر من المعاني
قد غلب في معنى التقدير دون غيره والغلبة فيه تبادر الي الذهن
دون غيره فلفظ الفرض حقيقة في التقدير دون غيره وبه قال الاصوليون
واما التقديرية بعدل والعطف قلت صحت معنى الاحباب فاذا امر لا يفقد
الشارع ايجابه علي ان بعضهم وان جمله في الاية علي الاحباب لا يكون جمله
قاصيا علي من جمله فيها علي التقدير لان احد المجلدين لا يقتضي علي الاخر مع اننا
لو سلمنا ان المراد به الاحباب لمحصل المطلوب ايضا ويصير التقديرية علمنا
ما فرضنا علي الازواج من المهر وغيره وكل معلوم مقدم وعند الله تعالى فيكون
المهر مقدم واعند الله تعالى وهو محمل في حقنا فيلحق الحديث المذكور بياننا
كما اننا لو سلمنا ان العلوم ليس بمقدم وكان ما اوجب الله تعالى علي الازواج
غير معلوم لنا فيكون مجازا ايضا فيلحق به الحديث بياننا **قوله** ولكن ان احباب
عنه اي عن البحث المذكور بالتزام الشق الثاني وانما امتنع العطف في المثال
لعدم القرينة والامية ليست كذلك لوجود القرينة **قوله** وغير ذلك معلوم
في هذه العبار فاذلة لانه ان فريضة وغير ذلك بالرفع علي الابتداء ومعلوم خبره
فاد معنى هذا الكلام وان فريضة عطفنا علي المهر فطاهر لكنه يعني معلوم سوا
كان بالرفع او الجرا لا معنى له فالاولي ان يقول وغير ذلك بالجرح وكل معلوم عند الله
مقدم والى كما ذكرنا **قوله** بالحديث المشهور لاحاجة اليه التقيد بالمشهور لان خبر
الواحد يجوز به البيان مع ان هذا الحديث خبر واحد فلا معنى لدعوى الشهرة
الاهم الا ان يقال اراد بالشهرة ما اشتهر علي السنة الناس بالمشهور المصطلح
الامر قوله وبالفقيه الثاني عن الدعاء والناس اسلم ان الصيغة
الدالة علي التثنية طلب الفعل دلالة وصيغة ان قارنت الاستعلاء فهو امر
وان قارنت النساوي فهو التماس وان قارنت الخضوع فهو سوال ودعا **قوله**
وقيد بالسبيل اشارة الي ان العاوي الواقع ليس بشرط بل الشرط عدم الامر
غالبيا سوا كان عاليا في نفس الامر او لا **قوله** حتي ان صد رافع من هو ادني
حالا من الامور علي وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الي سوا الامور
وعلي هذا يكون قول فزعون لقومه فماذا امرؤن مجازا اي تشيرون لان قولهم
ارجيه واخاه لم يكن علي سبيل الاستعلاء لانهم ما كانوا مستعلين عليه فهو
قول تشيرون كذا ولتقابل ان يقول بعد تسليم ان المعنى في الامر الاستعلاء كما اخذوا
اكثر الاصوليين ان المعروف هو الامر الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان
الامر اعلي وبقية الامور في نفس الامر **قوله** وهي الناعة المشهورة في استخراج

الامر من المضارع وهو ان تخفف حرف المضارعة ونحو ما لا يخفى على من عاين
 المضارع المجزوم فان كان ما بعد حرف المضارعة نحو كان نطق به على ما هو عليه
 نحو خرج وان كان ساكنا زدت هرة وصل مضمومة ان كانت غير الفعل مضمومة
 مكمولة فيها سواء نحو اقبل اضرب اعلم واما الكرم ونحوه فتخرج المخرج امر المتبني
 على الاصل المرفوض فاقم وجيزه فلا يرد تم ودخرج وصل ونحوه لانه ليس
 المراد خصوص صيغة اقبل بل المراد ما كان مشتقا على صيغة اقبل فيكون
 ذكر افعلة في التعريف على سبيل التمثيل دون التقييد وفيه تأمل **قوله**
 ووجه الثالث ما في وجه النظر اذ كان المراد من الامر الصيغة وهو
 ما اخذ من المضارع فيرد امر الغائب فانه لا يد من زيادة قيد اخر وهو ما يقوم
 مقام افعلة ليندرج الامر من غير العربية وسائر صيغ الامر **قوله** والاصوب
 ان يقال مراده الميعني ويكون ذكر افعلة للتمثيل وفيه نظر لان التعريف لا يقتضيه
 والمراد لا يدفع الاجراء والحاصل انه ليس مراده هذه الصيغة على الخصوص بل المراد
 من افعلة ما دل على طلب من فعل ساكن الاخر فيتمثل سائر صيغ الامر **قوله** خرج بهذا
 اي بقوله افعلة او جئت عليك او واجب عليك فعل كذا فان ذلك كله طلب يحصل
 الفعل من صورته بالقول وليس بالمراد العلامة النفسية ووجه ظهر ضعف
 قولهم انه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء لورود هذه الصيغة المذكون
 عليه تصديق الحد عليها واجيب بان ما يتوجه هذا عليهم ان لو لم يكن مرادهم
 بذلك طلب الفعل بالقول الوضوح له وهو ممنوع والصيغة التي ذكرت غير موصولة
 للطلب بل هي اخبار عن الطلب لا انشاء **قوله** لكن كونه بمعنى القول اول
 قال بعض الشراح المراد من القول معناه المصدري لا المفعول كما خطر ذلك في بعض
 الاذهان لان ذلك صيغة الامر لا امر كما صرح به صاحب الفتح وصاحب
 الكشاف والامام الرازي ولهذا قال ابن الحاجب الامراقتضا فعل غير كف على
 جهة الاستعلاء واريده بالافتضا ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالتحقيق
 هو ذلك الافتضا والصيغة سميت به مجازا لانه على ما اخترت بغير كف عن
 النبي ويرد عليه نحو كف الامم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه
 صيغة الافتضا وايضا اذ كان القول بمعنى القول يكون هذا التعريف مناسباً للحد
 المعنوية لانهم لما تكروا الكلام النفسي لزمهم ان يحدوا بالكلام اللغوي فقالوا الامر
 عيان عن قول القائل الى امامه ذهب اصل السنة فالامر في الحقيقة هو قول المعني
 القائم في النفس فيكون قوله افعلة عيان عن الامر لا حقيقته الامر كونه صاحب اليد
 وابن الحاجب ويمكن ان يقال بحث الاصول ليس في الكلام النفسي وانما بحث
 التكلم وقولهم انه مناسب لقبول المعنوية قلنا سلمنا من الحقيقة التي ذكرتم

الامر

في تعريف الامر
 على سبيل التمثيل
 دون التقييد
 وفيه تأمل
 قوله

ما ما من حقيقة ان الامر من قبيل الخاص وهو من اقسام الفزان وهو عيان عن النظر
 والمعني وبحث الاصول ليس فيه فهمه الحقيقه يلحق بالفتن والاصوليين لانهم
 يقتضون الاحكام بنظم الفزان المتلودون النفسي **قوله** ولنايل ان يورد عليه
 يمكن ان يجاب عن الاول بان احد الاصطلاحين لا ينضوي على الآخر على انه من الحقائق
 الاصطلاحية فلا يبعد تعريفه باصطلاح اخر خاص وان لم يجز مثله في الحكم
 اللغوية والعرفية وعن الثاني بان التعريف على قاعدة من يري من الاصوليين
 ان الامر حقيقته في الوجوب مجاز فيما عداه لا يرد عليه النقض بما ذكر ما هو مجاز عنهم
 فتأمل **قوله** يرد على الطرد الصاد وعن الساجي والنجون ونحوه مع انه
 لا يبرر امر الا ما نقول التقييد بعلاق السبيل اخرج ذلك لانها قصد الطريقة
 والاعتبار المذكور وهو بعد الامر نفسه عالياً **قوله** قدم الامر لان ما يجب على المكلف
 اول الاميان فينبول اول ما يجب على المكلف المعرفة وقيل النظر وقيل التصديق والاول
 اصح وقيل اخلاف في ان اول واجب خطاباً ومنصود المعرفة واول واجب
 اذا واشتغال القصد الى النظر والتحقيق ان اول واجب المعرفة التيقينية المكتسبة
 بالاختيار التي هي الاميان لان مطلق المعرفة والنظر متقدمتان لها لان النظر يتوقف
 على التصديق والمعرفة على النظر وقيل قدم الامر لان معظم التكليفات ثبتت بالامر
 وقيل لان ما ثبتت بالامر اشرف لان الاميان والعبادات ثابتان به والشرف من اسباب
 التقديم وقيل لان الامر اول مرتبة ظهر لتعلق الكلام الاولي اذ الموجودات كلها
 وجدت بخلاف كون على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر التعلقات **قوله** بصيغة
 افعلة حذف الشارح التنوين من صيغة واصفاً لها افعلة وليس هذا طريقة المخرج
 وكان الاول بان يقول بصيغة هي افعلة محافظة على بقا التنوين **قوله** حتى
 لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة في هذا الحصر نظراً الى الوجوب يستفاد
 من اخبار الشارع كقوله تعالى كتب عليكم الصيام واما على الناسج البيت
 وغير ما تحواحل الله البيع الا به فانه كلها اخبار وقد افادت الوجوب والجواب
 ما قاله صدر الشريعة في التوضيح اعلم ان اخبار الشارع يرد بها الامر مجازاً
 وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبرية ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع به
 نقالي عن ذلك والماوردية ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في الكلام
 عدل الى لفظ الاخبار مجازاً انتهى فعلى هذا الحصر المذكور في عيان هذا الشارع انما هو
 بالنسبة الى ما ذكره حنفية الامر والله اعلم قال في التلخيص المحمدي في خبر
 الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا
 فلا يخفى انه يقيد بثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازاً عن الانشاء وان لم يكن كذلك
 فوجه افادته الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازاً عن الامر والبقى مجازاً عن النبي

فبيد الحكم الشرعي بالبلغ وجهه **قوله** اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى
يعني يكون اللفظ مقصورا على المعنى بحيث لا يتجاوز الى معنى اخر اما المعنى فيتجاوز
اللفظ الى لفظ آخر **قوله** كالترادف الترادف ان يكون معنى اللفظين واحدا كلفظ
لبيث واسد فلفظ اسد يختص بالحيوان الفرس وهو ليس مختصا به بل هو مدلول
لفظ لبيث وغضنفر وغير ذلك **قوله** وقد يكون مدلول العكس اي بان يكون المعنى
مختصا باللفظ فيكون المعنى مقصورا على اللفظ بحيث لا يتجاوز الى لفظ اخر اما
اللفظ فيتجاوز الى معنى اخر **قوله** كالشتركة اي كالعين مثلا فان المراد من العين
نفس الذهب مثلا فانه يختص به باللفظ العين وهو غير مختص بالذهب بل يتناول
عليه وعلى الباصرة والبنوع وغير ذلك **قوله** وقد يكون الاختصاص من الجانبين
يعني المعنى مختصا باللفظ واللفظ مختصا بالمعنى فيكون كل منهما مقصورا ومقصورا
عليه كالاتفاظ المتباينة مثال الانسان والفرس **قوله** ولما كان الاختصاص هنا
اي اختصاص اللفظ الامر مع معناه من الجانبين لان الامر من اللفظ التي اختصت
بمعانيها واختصت بمعانيها عندنا **قوله** لجانب المعنى اي اختصاص المعنى بالصيغة
وهو يدل تفصيل **قوله** ولجانب اللفظ اي اختصاص اللفظ بالمعنى **قوله**
قدم الاول اي اختصاص المعنى باللفظ لانه هو المقصود اي لان المقصود هنا
بيان اختصاص الوجوب بصيغة الفعل **قوله** وفيه رد اي في قول المصنف رحمه الله
لازمه ودعي لقول من زعم من الواقعية من قال بان الامر من اللفظ التي اختصت
بمعانيها دون ان اختصت بمعانيها ان الامر مشترك بين الوجوب والندب
والاباحه والتهديد بالاشتراك اللفظي وفي قوله تختص مراده بصيغة رد قول
من قال من اصحاب مالك والشافعي ان صيغة الامر وان كانت تختص بالوجوب
لكن ليس الوجوب مختصا به بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل
وليس الضمير في قوله وفيه رد واجل الاول لانه لا ينبغي بالرد على ما لا يخفى وانما ينبغي
بالرد اذا عاد الى لازمه كما قدرناه لكن عوده الى لازمه خلاف الظاهر
من حيث العربية وان صح من حيث المعنى والظاهر عوده الى الاول لكن لا يصح حمله
المعنى ثنيه لذلك **قوله** في المتن خفي لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب
الشافعي هذا نتيجة قوله تختص مراده بصيغة لازمه وانما لم يذكر المصنف
نتيجة اختصاص اللفظ بالمعنى لانه ليس خلافا معتداه بخلاف الاول قبل
في كلام المصنف رحمه الله نظرا فانه اطلق القول في الفعل وهو مخصوص واجب
بانه اي مأمور به وفيه قوة الجرب واقول **قوله** وعلى هذا التقدير لا يخلو كلامه
عن ناسخ لانه لا يعلم موضع الخلاف من موضع الوفاق **قوله** ولا محصورا
ولا بياننا لجمال الكتاب مثل قطعه يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى

فانقطعوا

فانقطعوا ايديهم ونبيهم الى المؤمنين فانه بيان لقوله تعالى فما سجدوا لله جميعا
وايديكم والخاصة ان ما كان سهوا او طبعيا او خلاصا به فلا ايجاب اجماعا وكان
بياننا لجمال يجب انباء اجماعا وما ليس كذلك فهو محل النزاع **قوله** فعند من يطلق
اي لا مرعى للفعل ثم اختلفوا فيها بينهم فذهب بعضهم الى الاشتراك اللفظي
كالعين وبعضهم الى الاشتراك المعنوي كالحبوان بين الانسان والفرس والانسان
بين افرادة **قوله** لقوله تعالى وما امر فرعون بشيئا وقوله تعالى وما امر فرعون
اي فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر اي فيما تقدمت عليه من الفعل وقوله
تعالى انما يحجب من امر الله اي من صفة الاصل في الاطلاق الحقة والحق بغير
الحجاز لعدم الاتصال بينهما صون ومعنى لان الامر للطلب ومعنى الفعل تحقق
الشيء ولا اتصال بينهما يوجهه وبين سلم جواز مجازا فالجواب عن المصنف **قوله**
وعندنا لا يطلن اي لا مرعى للفعل حقيقة بل انما يطلن حقيقة في قول المصنف
بمعنى انه موضوع له مختص به وعمل الفعل مجازا اذا كان حقيقة في الفعل
ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلا له بالبناء ثم نادى بركب
الابدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر
وابلغ **قوله** تمسكوا اي التمسكوا بان الفعل موجب الى الاصل انما هو
احد ما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعله عليه السلام
للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون بشيئا ونحوه واحتجوا
على الفرع بقوله عليه السلام صلوا الحديث فان قيل اي حاشية الى الاحتجاج
على الفرع بعد اثبات الاصل فالجواب ان فيه ثبوتها على انه مع الثبوت على
الاصل وثبوتها باولاه ثابت بدليل مستقل **قوله** بان النبي صلى الله عليه وسلم
شغل عن اربع صلوات يوم الحدي في الحديث اخرج في الترمذي والشافعي من طريق
ابي عبيد ابن عبد الله ابن مسعود وعنه ابيه رضي الله عنهم وقال الترمذي
ايو عبيد بن ابيس من ابيه وعنه العشاء مع القوايت طروحا عن وقت الغداة وفي
الباب عن ابي سعيد حينما يوم الحدي عن الطهر والعصر والغروب والعشاء
الحديث اخرج في الترمذي وابن حبان **قوله** عن الرضا انما استند اليه
عن القطر ان الثلاث ليلادونا ومن غير انما فطر **قوله** وهو ما روي
نه عليه السلام الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما وابي هريرة
بما يشهد وانما رضي الله عنهم والشافعية في الحديث انما يشهد
قوله وهو ما روي انه عليه السلام كان يصلي بالاحياء في الحديث اي في
واحد والحاكم في حديثه والشافعية في حديثه اي في حديثه
قوله والامام انكر عليهم لكانوا انكر عليهم فاذ يكون موجبا لغيره كان موجبا للظاهر

كانه امر بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والمطلع وهذا تناقض باطل
ونعم ما قال القزالي رحمه الله تعالى انهم لم يتبعوا في جميع افعاله فكيف صار انبياءهم
في البعض دليلا ولم يقتصر على البعض في البعض **قوله** ولما قيل ان يقولوا
يجاب بان دعوى الخصوصية مردودة بحديث ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم لما نهى عن الوصال قايوا ان يفتنوا فواصلهم يومئذ يوميا
فارادوا الحلال فقال لوناخر الحلال لودنكم كما لتكن لهم حين ايوا ان يفتنوا وروي
لومد لنا الشتر لو اصلت وصلا ابدع المتعقون تعقهم فلو كان الوصال خصوصية
له صلى الله عليه وسلم لما واصلهم بل كان تحريم بها كما اخبرهم بغيرها كيف
وقد روي احمد في مسنده من حديث ليل امرة بشير ابن الحصاصية قالت اردت
ان اصوم يومين مواصلة فتعني بشير وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
نهى عن الوصال وقال انما يفعل ذلك النضادي وبه علم ان وصاله صلى الله
عليه وسلم وان كان وصلا في الصون لم يكن وصلا في الحقيقة لوجود السقي
والطعام اما حقيقته او معني خلق ما ينشأ عنها من شبع وروي له وبه علم
ايضا ان التعليل بها انما هو للاعلام بان النهي لا اشتقاق عليهم خاصة ولهذا
قال لومد لنا الشتر لو اصلت وصلا ابدع المتعقون تعقهم كما ان المعلوم ان الاختصاص
في النزع السبب عن وجود الذي واما اختصاصه باخبار جبريل عليه السلام
فهو لخصوص هذه الواقعة **قوله** وايضا هذا الدليل مشترك الالتزام
يعني كما ان هديه عليه السلام يدل على ان الفعل ليس موجب يقال ان متابعتهم
له تدل على انهم هموا من فعله صلى الله عليه وسلم الوجوب وفهمهم في ذلك
حجة فيجعل به ويجاب بانه لو دللت متابعتهم على الوجوب لوجب كل ما تابعوا
فيه وهو باطل بالاجماع وما لزم منه الباطل فهو باطل وما كان باطلا لوجب
القانون فهذا الاحتمال يجب القاطع **قوله** والوجوب استقيد من قوله صلى الله
عليه وسلم الى هذا جواب عن استدلالهم على الفرع يعني وجوب اتباع في الصلاة
بقوله صلوا الى بالقول فالوجوب هو القول لا غيرا لكونه الفعل بنفسه موجبا
لا احتياج الى قوله صلوا بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج
قوله الفعل لكونه الاشارة الى انما هو موجب الامتناع به **قوله** لكنه جواب تسليمي لانه كان
ان يمنع الى طريقي او باب المناظر المنع ثم التسليم اي يمنع قول الخصم ويرده
ثم يسلم ويضع ما يرد عليه وهو اقوي في الرد وحاصل الطبع ان يقال لا تسلم
ان المراد من الامر في الآية الفصل بل المراد به القول لا في الرشد بمعنى الصواب
وهو مما يصح ان يقع صفة للفعل والفصل كما صار في بعض الامور حقيقته
وهو القول الى بيان وهو الفعل ولذا انما الرشد بمعنى انه ملكة يصدر

عن الانسان ما يوافق الشرع لا يمنع الطلاق في القول كما لا يمنع على الفعل
فلا اختصاص له ايضا بقول ولا فعل والترجيح الحقيقة وليس سلبا ذلك اي
ان المراد من الامر في الفعل فاطلا فلا امر على الفعل بجاز يطبق الطلاق اسم السبب
على السبب لان الامر سبب وجوب الفعل فالعلاقة السببية وهي بعض ما لا
المجاز والمجاز خبر من الاشتراك وهذا يخرج الجواب عن الايات الاخر واعلم انما
المصنف انما هو جواب عن قال بالاشتراك اللفظي والربح عن قال بالاشتراك
المعنوي والجواب عنه انه لو كان مشتركا بينهما لمعني لما فهم منه عند الطلاق
القول عما لان مسماه اعم ولا دلالة للعام على الخاص كما لا دلالة للحيوان
على الانسان فاذا انتفى الاشتراك عن الامور انتفى الاحكام عن الفعل لانه من اراد
قوله الا ان الامر معني الفعل الى جواب عن سؤال مقدم بان يقال اذا كان الامر
يطابق على القول والفعل بجازا حصل بين الامر معني القول وبين معني الفعل
فرق في اللفظ ايضا فاجاب بان الفرق حاصل باعتبار الجمع لان الامرا اذا
اريد به الفعل جمع على امور لا غير واذا اريد به القول جمع على اوامر على غير
واحد على غير قياس كرهط وارهط واختلاف المعنيين بحيث يختص كل واحد
بمعني واحد يدل على اختلاف المعنيين ويجوز ان يكون لفظ الامر
حقيقة فيها بالاشتراك اللفظي ومجازا فيها او حقيقته في الفعل بجاز القول
او بالعكس لا سبيل الى الاول لان الاشتراك خلافا لاصل ولا ينبغي
والثالث لا نقاد الاجماع على خلافه فتعني الرابع وهو المطلوب فان قيل
الفرق بين المعنيين دليل كونه كل واحد منهما حقيقته اذ المجاز لا يتأثر الحقيقة
في الجمع قلت لا تسلم ذلك الا يري ان الجمع جمع على ايا دي اذا اريد بها النعمة وكل
الايدي اذا اريد بها الحارحة مع انه مجازي في احد ما حقيقته في الآخر **قوله** لكنه
غير مستقيم الى مناقشة طارئة مسوقة بها **قوله** وموجبه لما فرغ من بيان
ما هو المدلول الحقيقي شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لسماء اعني صيغة
افعل واعلم ان صيغة الامر تزد لعان للوجوب والندب والاباحة والتهديد
والارشاد والاكرام والامتنان والاهانة والفتوية والتعجب والتكوير
الاختار والاختيار والتحيز والتعجب والتهني والتاديب والدعاء لانهم اجمعوا
على ان صيغة افعل مجازية على الاربعية الاول وكان المصنف يرى التهديد
من حدة ذلك ولذا لم يذكره ثم اختلفوا في ذلك فبعض الواقف على انه مشتركة
بين المعاني الاربعية بالاشتراك اللفظي ومن قل ذلك عن الامر شعري في بعض
الروايات وايضا يخرج بعض الشبهة وقد هي بعضهم على انها مشتركة بين
الثلاثة الاول بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقد يكون نظرا للمصنف

في اربعة الملائكة دون التمديد الي هذا ذهب بعضهم الي انها مشتركة بين الاثنين
فقط بلا اشتراك اللطيف وقيل بالمعنى وقال بعضهم لا تدري اي حقيقته
في الوجوب او النفي او فيها وعلى ما ذهب اليه هو لا حكم له اصلا بل هو
الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد صاحب الشرح منها خن لانها بحالة لازدحام
المعاني في حكم الجواز التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الوجوب عند
البعض في تعيينه وذهب جمهور العلماء الي انها حقيقته في اربعة الملائكة
الاول من غير اشتراك في اجمال تجاز فيها عداه ثم اختلفوا في تعيينه فذهب
جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة الي انها للوجوب وذهب جماعة من الفقهاء
والشافعية في احد قوليه وجماعة المعتزلة الي انها للنفي وذهب بعض
اصحاب مالك الي انها لا باجته **قوله** فادني الترجيح النفي هذا فاسد
لان الموضوع الشئ محمول على الكامل منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص
لانه ثابت من وجه دون وجهه والكامل من الطلب ما يكون فيه خصنة النزول وفي
في الوجوب دون النفي **قوله** وذلك بالاجتهاد لا شك ان القائلين بالاجتهاد
يقولون ان الامر بطلب الفعل ايضا وجب عليهم ما ورد على القائلين
بالنفي من جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو طلب المعقول **قوله**
ولو لم يكن الامر وجبا لطلبه ليل اذ اخر العمل به لا يقال انما عرفنا ذلك
شبهه بالاجمال لا يصح فيه الامر لان من كان غاييا منهم عن مجلسه اشتغل
كابلغة صبيحة الامر حسب ما اشتغل به من كان حاضرا ومشاهدا لالحال
لا موجدية خن من كان غاييا **قوله** وموجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا
بعد الامع او قبله يعني للادليل الاتية فانها لا تنفرد بين الوارد بعد الخطر وعين
وقيه نظرا لان تلك الدلائل انما تدل على الامر المطلق واما الوارد بعد الخطر
فمروده قريبة على ان المقصود رفع لانه المنبأ وراي الفهم وهو حاصل
بالاجتهاد والوجوب زيادة لا تدل فلا يد من دليل والجواب انه لا يجوز
ان يكون الوارد بعد الخطر الوجوب لا منشاء الجمع بين قريته المجاز والمعنى الحقيقي
لكن الشافعي باطل بدليل قوله تعالى فاذا اسلح الامر الحزم اليه وغيره من النصوص
الواردة بعد الخطر الدالة على الوجوب فالمتقدم مثله فثبت ان موجبا للوجوب
قوله فنارده لتقول بعض اصحاب الشافعي اي من قال بالوجوب قبل الخطر
وبالاجتهاد بعد اعلم بان من قال موجبا لامر التوقف او النفي او الباحة
قبل الخطر فذلك يقول بعد ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الخطر فقامته
على ان موجبه الوجوب بعد ايضا وذهب من اصحاب الشافعي الي ان وجه
الوجوب قبل الخطر وبعده الاجتهاد كذا في التحقيق وفي بعض نسخ اصول الفقه

ان الفعل ان كان مباحا ثم ورد حظر معلق بغاية او بعللة او بشرط فالامر الوارد
بعد زوال ما علق الحظر به يبيد الاجتهاد عند جمهور العلماء كقوله تعالى واذا حللتم
فاسلطوا والى ان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله
تعالى فاسلطوا والى اعلاما بان سبب الحظر من زواله وعاد الامر الي اصله وان كان
الحظر واردا ابتداء غير معدل بعللة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر
الوارد بعد زوال الحظر يبيد اجتهاد المعتزلة في ذلك ويذكر بعض المعتزلة ان المشهور في كتب اصول
ان الامر المطلق بعد الخطر لا باجتهاد عند اكثر من والوجوب عند البعض وذهب
البعض الي التوقف وليس القول بكونه للنفي مما ذهب اليه البعض ولا يخرج
في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انتقام القرينة فليتنامل **قوله** كقوله
تعالى واذا حللتم فاسلطوا وقوله تعالى فاذا اقتضيت الصلاة فانتشروا
وقوله عليه السلام كنت لعينكم عن زيارته القبور الا فزوروها وقوله عليه السلام
كنت لعينكم عن الختم والزفت والتغبر فانتبهوا فيه ولا ان الخطر المتقدم
قريته دالة على ان المقصود رفع الخطر لانه المنبأ وراي الفهم وهو حاصل بالاجتهاد
والوجوب والنفي زيادة لا يد لهما من دليل **قوله** كقوله تعالى فاذا اسلح
الامر الحزم فانتشروا المشركين وقوله عز وجل ولكن اذا عجزتم فاعضوا وكلامه
للمحايض والنفسا بالصلاة بعد زوال الحيف والنفسا بالامر بالصلاة بعد
زوال السكر وكلامه بالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالسلام والذمة بارتكاب
اسباب موجبه للقتل من الحراب او الرعدة او قطع الطريق وكلامه بالحدود
بسبب الجنائيات بعد ما كان الاية محطرا وصدقه الامر بقتلها تنفيذ الوجوب
وان كانت بعد الخطر فثبت ان الخطر المتقدم لا يصح قريته لصف الصبيحة
عنا الوجوب بالاجتهاد كما ان الاجاب المتقدم لا يصح قريته لصف النبي الوارد
بعد عن الخبر ميرالي الكراهية بالاتفاق وانما فهمت الاجتهاد في ذكر واصل الظاهر
لقرائنه غير الخطر المتقدم والكلام في المحرم على ان يكون على امثلة جزئية كما ثبت
بمثلة القواعد الكلية **قوله** لانا اثبتنا بالنزك تخريف من الكاتبة ومما به
ولكنا اثبتنا بالنزك **قوله** فيعود الامر على موضوعه بالاعتقاد في ذلك لان
اصطلاحا واخراته شرعت خا للعبادة فلو جئت لطاوت خا عليه وهو
نقيض المشروع ولما لم يحل الامر بالكاتبه على المذابة ولا الامر بالاشهاد
عند المبايعه على الاجاب وان لم يتقدم خطره فلا يصح حقا علينا بعد ما شفع
خالفنا **قوله** وهو قوله تعالى يا معلى ان لا تشهدوا امرنا ولا شيئا من السوء
من السوء على زيادة لا او ما دعاك الي نزك السوء فجاز الان المانع من الشئ
داعيا لتقيضه ولا يستفهم التوقيف والامر بالاشهاد والاعتقاد وهو انما

لان التفتي الوجوب قائم
والدالة على الوجوب

يتوجه على تقدير كون الامر لايجاب يستحق تاركه الذم والافله ان يقول انك
عالم الزماني السجود فان قيل هذا لا يدل الا على كون الامر للوجوب ولا نزاع لاحد
في استحقاق الامر كذلك وانما النزاع في كونه حقيقته له وخاصة قلنا المطلق
قوله اسجدوا لله من غير قربة مع قوله اذا امرتكم دون ان يقول اذا امرتكم
امر لايجاب والامر لا يدل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعي ان النزاع في القربة
بالقربة يستعمل في غير الايجاب مجازا وتقاليل ان يقول كون الامر لنا للوجوب انما
عرفه بقربه الذم والافله في الامر المطلق فتأمل **قوله** وقيل المراد بالنهي
قوله تعالى وما كان لموسى الا هذا هو المناسب للتمام والمعنى ما صح للموسى والموت
اذا حكم الله ورسوله حكما ان يجاوزوا ما سار ما شيا وينكثوا من تركه بل يجب
عليهم المطاوعة في جميع اوامر ما يدل وقترع الامر تركه في سياق الشرط والضمير
في الامر للمؤمن ومومنة جمع لعمومها بالوقوف في سياق النهي وفيما سارم الله ورسوله
جمع للتعظيم واذا انتقلت الحجة على الامور تعين الوجوب **قوله** واستحقاق
الوعيد لتاركه هذا السند لا اخر على المطلوب **قوله** لان تعليل الحكم بالوعد
المراد بالحكم اصالة التمسك وبالصوت المخالفة فيكون مستقرا بالقلب اي
يقلبه الوصف للحكم **قوله** فان قلت قوله عن امره الى تقرير ان الامر المطلق
وهو لا ينبغي ان يكون واحدا للوجوب فلا يفتني ان يكون مخالف كل امر مأمورا
بالحذر وهو مخالف لامر الخاص وهو ما ذكره قربة للوجوب فاذن لا يراه
على ان جميع الامور للوجوب فلا يتم المطلوب اذ لا نزاع في كون الامر للوجوب
قوله فانه يجوز استثنائنا مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه بان يقال قلحذر
الذين يخالفون عن امر الامر الثاني واذا جاز الاستثنائية كان قوله عن
عاما لان جواز الاستثنائية معيار العموم **قوله** فان قلت هذا اي الذي
ذكرتموه انما يتم على تقدير ان يكون الحذر واجبا وهو عين النزاع فيكون استثناء
بمحال النزاع فلا ينبغي المطلوب اذ الحكم ان يقول لا تسلم ان الامر بالحذر للوجوب
لجواز ان يكون لا باجته او الذم وتقرر الجواب انه لا نزاع في ان الامر قد
يستعمل للايجاب في الحالة فالامر بالحذر من هذا القبيل بقربه السياق
وانه لا معنى له هنا للذم او الاباحة لان استحقاق العذاب بترك الامر
لا يترك الاباح والتمسك وبالاقترب ما قاله الشارح من ان المفهوم من الآية
التي يجب على مخالفة الامر والحق الرعية فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما
ونزك الواجب ليحق ما الرعية والتمسك **قوله** لانهم اجمعوا على ان الموضع
الي وايضا قد اجمع اهل السوف واللفظة على ان من يريد طلب الفعل المنع
عن تركه بطلبه بصيغة الفعل فيدل على انه يطلب الفعل جزما وهو الوجوب

وايضا ان ينزل العدا يستند لوق بصيغة الامر على الوجوب من غير تكبر وهذا القدر
كاف في اثبات مدلولات اللفاظ **قوله** لان الاجماع المذكور لا ينفذ على نفس
المدعي وهو ان الامر للوجوب اذ لو انقصد عليه لا يقع الاختلاف فيه وانما القصد
على محال اخر وبالدلالة ذلك ثبت المدعي لان الدلالة لعمل عمل الصريح اذا لم يوجد
ما يخالفها **قوله** وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له لكن قد يراد بها اثبات
ومصير كما بينه عن امر حقيقته ثبت به الالتزام بطريق الاقتضاء وصار معناه او
عليك لا في امرتك به فتأمل **قوله** قلت القياس لا يثبت عدم اصالة المترك
الاثبات للغة يعني انما اثبتنا نفي كون الامر مشترك بين الايجاب والاباحة بالقياس
على اختصاص كل مقصد من مقاصد الفعل ببيان لان الايجاب من مقاصد الفعل
فيختص ببيان على ان بعضهم جزموا اثبات اللغة بالقياس ولكن المصحح منع اذ اللغة
انما تستفاد من الواضع هكذا قالوا وفيه شيء فان المدعي اختصاصه بالاباح بصيغة الامر
ونفي استنفاده من غير هذا لان المدعي ان الامر يختص بالوجوب ونفي اشتراكه بين
عني يستقيم قوله ان المراد نفي كونه مشترك بين الايجاب والذم والاباحة اللهم الا
ان يقال اذ ثبت اختصاص الصيغة بالاباح ثبت نفي اشتراكها بين الثلاث بطريق
اللازم لان الاختصاص ببيان في الاشتراك **قوله** ولو ان الامر للوجوب للحن ذلك
لا يقال لو كان الامر به معصية فانه لا يستحق الوعيد بتركه لغة لانا لم نسلم انه
لا يستحق لغة وانما لا يستحق شرعا وهو غير مفيد سلنا انه لا يذم لغة لكن المعصية لا
خرجت بدليل وجب فيها واربها حمل كلامهم على ظاهر **قوله** وقد يقال هو استند الى
بطريقه اخرى من جهة العقول على كون الامر للوجوب فتقرر بان الامر فعل متعذر لا زمة
بمعنى اشتراك وجود المتعدي بدون كونه محال ففرضي القياس ان لا ينفك الا بتعارض الامر
كما لا ينفك الاختصاص عن الجمع والاشراج عن الجرح والاكسار عن الكسر لكن لو كان الوجود كانه
للامر لست خط اختيار العبد بالكلية وهو باطل لان للعبد نوع اختيار ونفيا للجبر
واستحقاقا للثواب بالافدام مختارا والعقاب بتركه كذلك فتقل الشارع الوجود
للاوجوب تخاميا على الجبر فنفي الوجوب المنصفي الى الوجود في ذمة الكلف جيرا
من غير اختيار منه على وجه لا يد لكلف من الاثبات بموجب شرعا حتى يستحق
العقاب بتركه وهذا اولى من القول بنزاهي وجود الامر هنا الى زمان اختيار
المكلف نقاد باع الجبر لا يلزم عليه من التناقض على ما لا يخفى **قوله** والمراد بنبينا
لامر حقيقته في الوجوب الحقيقية الشرعية جواب سوال بان يقال قد قلتم ان الشارع
قد نقل الوجود الى الوجوب فلم يكن الامر حقيقته في الوجوب بل حقيقته في الوجود
بالوضع مع انهم قالوا الامر حقيقته في الوجوب فاجاب بان المراد الحقيقية الشرعية
اذ الحقيقة على لانه اقسام لغوية وشرعية وعرفية **قوله** فان الخلاف في صيغة

الامر لا في لفظ الامر بل الخلاف في حقيقتة الامر كما قاله الثاني وانتم قد قلتم
الدليل على لفظ الامر لا يكون الدليل وادع على المدعي حيث قلتم ان امر متعدي
ايتم الى الله ان يقال اذا صدقت هذه الصيغة عن الحكم يصح ان امره
فعل هذا يكون الدليل وادع على المدعي لكن الواقع فيه ان يقولوا انتم صدق ذلك
بل يتوقف حتى ياتي بالبيان فان ظهرا ان المراد منه الوجوب يقال امر في الذنب
يقال ندبني او التهديد يقال هددني وعلى هذا ففس **قوله** لا يخلو اما ان يراد
به اللازم الحقيقي اي الذي ينتهي للزوم باختياره او اللازم اللغوي وهو الذي
في مقابلة المتعدي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الاختيار في الكلام
فانه متحقق في حتم بدون الاختيار منهم ولهذا صح ان يقال امرته فلم ياتم فقد
وجد الملزوم وبدون اللازم وهو الاستحالة كما يقال امرته فاستمر ولا يصح كونه
فلم ينكسر ولا في الثاني لانه متعدي انما يرد على امر واجيب عن الشق
الاول بان الاختيار لا يرد في الاصل لما ذكرنا من ان المقصود منه حصول
الفعل كما ان الغرض من الكسر الانكسار الا انه لو بقي كذلك لسيطر الاختيار من المأمور
فتقلد الشرع من الوجوب الى الوجوب وعن الثاني بان الانكسار بانه متعدي الى المفعول
واحد ولكن ما هو متعدي الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعدي
بل مفعولين للزوم على الفاعل والمفعول الواحد فيصيح ان يكون لازما لما هو متعدي
الى مفعولين كما يقال علمت الفزان فتعلمه وكسوته الثوب فاكتسبه والامر
متعدي الى مفعولين احدهما بنفسه والاخر بنفسه وبالباب يقال امرته الجبر فامرته
وامرته يكدا وفيه بحث اما الاول فلان قوله المقصود من امر حصول الفعل
ممنوع خصوصا على مذهبننا على ما نقرر من ان الامر لا يتوقف على اداة الفعل من
المأمور فيجوز ان لا يكون مرادوا لا يحصل الاختيار ولا يكون المقصود الحصول
بل يكون المقصود الابتلاء والاختيار واما ثانيا فلان قوله فهذا يكون لازما بالامر
لما هو متعدي الى اثنين لا محاسن له بالدعوى فلا يفيد شيئا **قوله** شرع
في وجه ذلك الخلاف يعني هل هو بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز وهذا الخلاف
ليس في صيغة الامر لان محرم الاسلام اثبت كونها حقيقتة في الوجوب مجازا فيما
عداه بل الخلاف في لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحية والله
هل هي حقيقتة امر مجاز فتبينه لذلك **قوله** واذا اريد به الاباحية والندب
فقبل انه حقيقتة قال ابو البسر وصاحب الميزان اجماع على انه مجاز اذا اريد به
الاباحية لكن الشيخ رحمه الله جمع بينهما تبعاً لغير الاسلام والخلاف فيما اذا اريد به
الذنب انه حقيقتة فيه ام مجاز فقد ذهب عامة اصحابنا رحمه الله وجمهور الفقهاء
والمتحقق من اصحاب الشافعي وغير الاسلام والجمهور من المحدثين الى انه حقيقتة فيه

وستوضح توجيه ما اختاره الشيخ رحمه الله **قوله** يعني لازم الذنب والاباحية
الاولى ان يقول لان التامر مقام التعليل **قوله** غير من اي الوجوب فسان والذنب
والاباحية فسا فلذا في لفظ المشتبه وكذا الضمير في لزمها وفيها راجع الى الوجوب
والذنب والاباحية بالاعتبار الذي ذكرناه **قوله** يكون مجازا الاصح ما اختاره
الاسلام من انه حقيقتة لانا وان سلمنا ان الاباحية مباينة للوجوب باعتبار
اتها جواز الفعل والترك وان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك الا ان معنى قولنا
ان الامر لا باحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحية وهو جواز الفعل والترك
لان الامر لا دلالة له على الترك بل انما اثبت جواز الترك بناء على الاصل لا يلفظ الامر
في جواز الفعل الذي ثبت بالامر جزاء للوجوب فيكون الطلاق على كل منها من باب
الطلاق لفظ الكل على الجزو وهو ليس بجواز بل حقيقتة فاصح لان المجاز هو اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له والجز ليس بغير كما انه ليس بعين وسيا في بنية الكلام على ذلك
قوله فان قلت كيف اختار غير الاسلام الى الاعتراض على محرم الاسلام في تشييد
الاول انه اثبت الجزئية وهما ليسا كذلك والثاني قال انه حقيقتة فيها وهو ليس
بل مجاز فيها لانه اذا انتفت الجزئية انتفى كونه فيها حقيقتة لانه اثبت الحقيقة
على تقدير الجزئية ثم العنصر يقول وعلى تقدير الجزئية ليس الامر حقيقتة فيها ايضا
والجواب مذكور في الشرح **قوله** وهو جواز الفعل الذي منزلة الجنس لها وللوجوب
ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل للذنب وسواء
الطرفين فصل للاباحية فان الفعل ان كان بحيث يعاقب به في الاخوة فهو الحرام
وان لم يكن كذلك فهو ينقسم الى هذه الانقسام فعدم المعاقبة على الفعل بيان من جواز
الفعل فهو جزء داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزاء المقهور للوجوب **قوله**
من قبيل استعمال الكل في الجزئية نظرا لان استعمال الكل في الجزئية المجاز على ما نقرر
في محله فيكون الطلاق الامر على الاباحية والذنب مجاز فلا بد لتكلام الشارع رحمه الله
من تنبيه بعد قوله من قبيل استعمال الكل في الجزئية كما ذكر بعض الشراح وهي تكون
معنى استعمال الصيغة في الاباحية والذنب هو استعمالها في جزئها الذي هو
منزلة الجنس لها ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك في الاباحية حكم الاصل
لا بد لالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الذنب بالجزئية وهذه امهني على مراد من
احد ما ان المراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه ما ذونا فيه بناء على ان الوجوب
عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحية عدمها وان الماذون فيه جنس
للاوجب والمتدوب والمباح والمناقش في امثال ذلك مما لا يلتصق بهذه الصناعات
الانزوي اتم يقولون الامر حقيقتة في الرجوع وليس معناه ان وجوب القيام مثلا
هو المدلول المطابق للفظ فم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم

والمنع عن الترك والتأني ان المراد من استعمال الامور في الذب والاباحه ان يستعمل
على نحو ما صرحوا به من استعمال الاسد في الانسان الشجاع وامادته منه فان ذلك
من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان
كالناطق مثلا فاذا كان الجامع لها هنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال
صفة الامر في الذب والاباحه من حيث انها من افراد جواز الفعل والاذن فيه
وتثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل
في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة اي في تقريب في الانسان بقربية الرب
والثاني بتقريبه في الطير بتقريبه الطير ان هذا لا ينبغي ان يكون استعمال الكل
في الجز ليس من باب المجاز انما ينتمى الى احوال الاسلام من عدم الطلاق الغير على الجز
كاسياني قريبا فافهم **قوله** اراد في الاسلام من غير الموضوع له **قوله** كما اذا قلنا
ربي حيوان وطار حيوان اي فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل في الانسان
بتقريبه الرب والثاني في الطير بتقريبه الطير ان **قوله** اراد في الاسلام من غير الموضوع
له اي في تقريب المجاز المعنى الخارجي الى هذا جواب قول السائل وعلى تقدير جزئيتها
يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا او تنزيها ان اللفظ
المستعمل في جز ما وضع له ليس مجازا بناء على انه يحجب في المجاز استعمال اللفظ في غير
ما وضع له والجز ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغير من موجود ان وجود وجود
كل منها بدون الاخر ويمتنع وجود الدليل بدون الجز فلا يكون غير قصد في الاسلام
اللفظ ان استعماله في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فجاز والا فان
استعماله في عينه فحتمية والاحتياط فاصرة وكل من الذب والاباحه بمنزلة
الجز من الوجوب فتكون صيغة الامر الموضوعه للوجوب حتمية فاصرة فيها **قوله**
بناء على عدم الطلاق الغير على الجز قد عرفت وجه البناء على ذلك **قوله** على ما عرفت
من تفسير الغير هو متعلق بعدم الطلاق وقد فسروا الغير في علم الاصول بكون
الوجودين بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر اي يمكن الانفكاك بينهما بحسب
الوجود او بحسب الحيز فان قلت على هذا يكون الجز مغايرا للكل للتعطيل بوجوده
بدون الكل وجنبة لا يتم المطلوب قلت الجز من حيث جز للكل لا يوجد بدور الكل
فلا يكون الجز مغايرا له وبنيته الكلام على ذلك في علم الكلام **قوله** وهذا بحث
دقيق لا شأن له ان المراد بالغير المعنى الخارجي بناء على الذي مر من التحقيق اثبات
ان الذب والاباحه جزان من الوجوب لان هذا البحث متفرع على ثبوت جزئيتها
فلا يتم اليه فتبين له **قوله** وبه سطر نظر بعض النصارى في اي بامر من التحقيق
وبالتسوية التي ذكرناها سطر ذلك والراد ببعض النصارى في اي بامر من التحقيق
وجها له **قوله** وان لم يوجب هل يحمله او لا اي وان لم يحمله هل يوجب بصفة

احراز التقصيلة فان قيل لا نسلم ان القدر على اصل الواجب ينبغي بعد فوات الوقت
لان الواجب متبني بالوقت بحيث لو قدم الامداد عليه لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة
ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا ينبغي بدون ذلك الصفة اجيب بان هذا اذا
كانت الصفة مقصودة واكثر ذلك الوقت فان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى
ومخالفة هو في النفس وذلك لا يختص بوقت ودون وقت كما لا يختص بمكان ودون مكان
واما امتناع التقديم فلكون الوقت سببا والحكم لا يتقدم على السبب ولنايل ان يقول
يشكل على قولكم التضا فانه صرف ماله الى ما عليه كما اذا ترك الفاحشه او السور في الموضع
فانكم قلتم لا يتضي لانها في الاخرين مع انها لم تشرع خاله فيها ويمكن ان يجاب
بانها على رواية الحنفية في حتمية فزاة الفاحشه واجبة في الاخرين ايضا فلم يملك
صرفه الى ما عليه لانها لم تشرع خاله بل عليه واقفا السور فشرعت تقاضا في الاخرين
حيث لو فزاه فيها سوا الربح عليه سجدنا السهو فلكل صرفه الى ما عليه في هذا
وهو قول الشارع في الشرح اوجب قضا الصلاة الخ تقوم ان القضا بنص جديد وسياتي
لهذا والجواب عنه قريبا في الشرح **قوله** ثبت بقوله عليه السلام من نام عن صلاته
او نسيها الحديث اخرجه البخاري ومسلم بلفظ من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك واخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث ابن عمر
مرفوعا بلفظ من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها الامام فليصل التي نسيها
ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعبد التي صلي وصح الدارقطني انه من قول ابن عمر رضي الله
عنه كما رواه مالك وغيره وفيه شئ لان هذا الحديث يقتضي ان قضا المغرب ثبت بتصرف
واجيب عن السؤال المذكور في الشرح لان البنية السببية عنك والنهي يقتضي المشروعية
باصوله والحاصل ان التوتر وان صح كونه واجبا على احد الروايات عن اي حقيقه **قوله**
لا يخرج عن شبهة التخلل واذا وجبت الفزاة في جميعه احتياطا **قوله** فيترك النسيان
المراد بالنسيان المعنى المعتول الذي ذكره السائل بقوله على هذا ينبغي ان لا يقتضي المغرب
اولا وثانيا بقوله التصر وروى في النسيان والتابع والديلمي اعم فقول هذا ينبغي ان لا يقتضي
التصدي اي فيترك هذا المعنى بالنص المذكور وهو الحديث **قوله** فلما كان الخ تشرع
متعلق بقوله بان الشارع اوجب قضا الصلاة **قوله** لانه اي الشارع اوجب في الكفاية
ما قدر عليه هذا بيان لكون وجوب القضا معناه في ذكر لبعث الاطلاق لان شرطه
معتول به حكم الاصل **قوله** الحق به المنة وراث المعين لا ينبغي ما ثبت وجوب القضا
في الصوم والصلاة بنص معتول المعنى بقدر الحكم منها بل لا ينص فيه كالمند ورا
المعينة من الصلاة والصوم والاعتكاف وغيرها بجامع ان كلا منها عبادة وحيث
يسبها **قوله** وغيره واجب عندم اي عند العراقيين من اصحابنا ومن وافقهم على ان
التضا يحب بنص جديد **قوله** وفيها اي سلة التذ ونظر فابينة الخلاف بين

بحازر الاصل في الاطلاق المختلفة **قول** وذلك الى الظاهر ان الانسان راجع الى
ابطال الاطلاق الايدي فقط فهو من جنس الزام **قول** حتى لا يرد عليه السرفه
ويجب قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديه الا سرفه واحدة لان المصدر
الذي دل عليه اسم الفاعل لا يحمل العدد ومعني السارق والسارقة الذي سرق
السرفه والتي سرفت سرفه السارق واحدة ولا يجوز ان يرد الواحد على عيناك
الذي هو مجموع السرفات والاسرفه قطع السارق على اخر الحياه او لا يمتنع جميع زمانه
الاي في ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع **قول** وليي البمين بالسنة قوله وقول اصيل
كون البمين تعينت بالسنة قوله فلا اخرج الجماعة الا ان ما حجة عن عايشه رضي الله
في شأن المحرمين وفيه فامر النبي صلى الله عليه وسلم بقطع يديها واما تعين
بالسنة فعلا فرواه الدارقطني من حديث صفوان ابن امية رضي الله عنه وفيه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع يمين السارق من الزند **قول** فلم يبق اليسرى مرادة
من اليه والرجل اليسرى اما صارت محالة في المرة الثانية بالاجماع والسنة
قطران السارق لا يوفى على اطرافه الاربعه ولكن بحبس حتى يحدث ثوبه **قول** ولم
نعنا تكرار القطع جواب سوال بان يقال يلزم على قوله قوله تعالى الزانية والزاني
حيث يتكرر الحد يتكرر الزنا من شخص واحد ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد
فلنكن السرفه كذلك وننزيه الجواب انه قد ثبت في فرائد الشرح ان بنا الحكم على المشتق
وليل على ان ماخذ الاشتقاق عملة لذلك الحكم فالزنا عملة والحد حكمه يتكرر ويتكرر
لان محل استنباطه وهو الباء في قوله في المرة الثانية والثالثة بخلاف اية السرفه
فانها وان دلت على عملة السرفه ولكن حكمها قطع البمين على ما بينا ان المراد بالايدي
الايمان فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه لا تنافي محله وهو البمين **قول** والجواب على
الثاني رحمه الله الزنا بتشبيها الاول ابطال صيغة الجمع والثاني ابطال الاطلاق
الايدي وذلك بجري مجرى النسخ والشاوح رحمه الله اجاب عن الاول ثم عن الثاني على
طريقة اللغ والشر المرنج وتنزيه الجواب ان الحديث الذي ذكره معارض بما رواه ابي
شيبه من طريق ابي جعفر كان على رضي الله عنه لا يزيد على ان ينقطع للسارق يدا او رجلا
فاذا انفي به بعد ذلك قال لا يلاستحي من ربي ان اذاعه لا يتطهر للصلاة ولكن
احبس ومن طريق عمر وابن دينار كتب الى ابن عباس رضي الله عنهما يسالاه فكتب
اليه مثل قول علي رضي الله عنه من طريق سالم عن بعض اصحابه ان عمر رضي الله عنه
استشارهم في سارق فاجمعوا على مثل قول علي رضي الله عنه وقد حجاج على رضي الله عنه
بنية الصحابة رضي الله عنهم في ذلك مجمم والموقوف في مثله كما مر في قوله لا يلاستحي
اليه الراي في فرائد ابن مسعود رضي الله عنه مشهور بجري تشبيها المطلق على النص
لو كان باقيا على عمومته فعين قطع اليد اليسرى في المرة الثانية دون الرجل لانه مع جوار

في قوله لا يلاستحي من ربي ان اذاعه لا يتطهر للصلاة ولكن احبس

هكذا اوردوه بعض الشراح واجيب عنه بان موجب الامر واحد اقتضاي التنبيل
التوكيد كما لا يتنبيل التعليل على ان موجب العدد ونطق لم يتقدم عليه مماثل ولا مراد
ليكون توكيد التظلي وليس هو من الفاظ التوكيد المعنوي في شي ليكون توكيد معنويا
فاذا انتفى التوكيد والتوكيد تعين التأسيس والتغيير ويمكن ان يقال موجبة
الواحد الغير المذكور لان الصيغة تقع على الفرد المعنوي من غير ذكر فيكون ذكر تغيير
لحكمه فلان الصيغة الوقوع اليه لا اليه الصيغة **قول** الا ان في المرة يتصرف الجلي
وفي الجنب لا يتصرف وذلك لان قوله طلق نفسك في معني تخيير زوجته في امر الطلاق
وجبار المحرم نفسه متبدا بالمجلس بانثاء الصحابة رضي الله عنهم وكذا هذا خلاف قوله
لا يجزي طلق امرائي لانه توكيد والتوكيد استعانة فاد يقتصر على المجلس واما قوله
طلق فامر له اثره ايجاد المامورية وهو الطلاق الى والتايل ان يقول علفت المامورية
عن المامورية عند نالان بعض المامورين بالايمان لزم تشبوا لعدم الارادة على ما عرف
في محله وجبته لا سلم ان الامر يورث ايجاد الامر بما قاسمه **قول** لان صيغة
الامر مختصة من طلب الفعل بالمصدر في هذه العيان تطول وجب في الاول
ان المطلوب ليس هو الفعل الاصطلاحي ضروري في طلب المصدر بالمصدر
لان قوله طلقني مختصة من طلب التظليق والمراد من الفعل المامورية هو التظليق
فيكون معناه اطلب التظليق بالتظليق والثاني ان قوله مختصة من طلب الفعل لا يحل
اما ان يرد به اختصار الواضع عند الوضع او غيره فان اريد الاول فهو ممنوع لم لا يجوز
ان يكون الواضع وضعه من غير ان يحظر به الا اختصارا وهو الطاهر
في الواضع وان اريد الثاني يلزم ان لا تكون هي الصيغة الموضوعه وليس كذلك
والجواب عن الاول ان المراد من الفعل مفهوم المصدر وقوله بالمصدر اي بالقطعة فيكون
المعني طلب مفهوم التظليق بقطعة وعن الثاني ان المعني وضعت وضعا مختصا
او معناه ان طلب الفعل من الفاعل وضعت له عبارة ان مختص ومطوله فالمختص
صيغة الامر كالفعل والمطول صيغة الخبر كطلب منك فعل كذا والمختص المطول
في اقامة اصل المعني سياق لا محالة والاما كان المختص مختصا بذلك المطول
اذ الاختصار تقليل الحروف مع ثابته المعني يكمله والا كان اقتصارا والا اختصارا
قول وبين الفرد والعدد تناف قيل كل عدد مركب من افراد فلو كان متافيا لما وقع
جزا لان الشئ لا يتركب مع منافيه والجواب ان كون الفرد جزءا انما هو بحسب المفهوم
والثاني بحسب ما صدق عليه وايضا الشئ انما لا يتركب من منافيه اذا كانت المتافاة
بينها ذاتية واما اذا كانت عرضيه فيتربك والمتافاة بين الواحد والكثرة ليست
بذاتية بل لكون الواحد مكيالا والمكيال عرضيه على ما عرف **قول** لان الفرد
ما تركب فيه والعدد مركب وكل ما ليس بتركيب لا يصدق على شي من العدد فتثبت

ان المعنى المتعبر به هو لفظ الامر كذلك وما لا يصدق على شي من العدد ولا يحتل العدد
والتكراور وهو المطلوب وهو ان الامر لا يتنفي التكرار ولا يحتله **قوله** ولما قيل ان قيل
هكذا ذكر هذا الاشكال بعض الشراح ايضا ولربح عنه والجواب ان هذا
التزويد ليس محاصرا خلافا من الاختلافات بما جعل سند المنع وهو المراد وعدم
عدم اشعار الواضع بالوحدة حالة الوضع اشعارا يكون به الوحدة خرامت
الموضوع له لا يستلزم عدم الوحدة وانما المحرطة له فيه لا على جهة كونها
جزالة لان معنى التوحيد مراعي والمحرط في وضع اللفظ المعاني الوحدان وان لم يتغير
جزاما وضعت له الفاظ الوحدان والامكانات الوحدان وحدانا ولما صح
وصفها بها على ان ليس الكلام فيها كالا انسان لان العموم فيه يقتضي باللام وهو
محل وفاق على ما مر وانما الكلام وانما الظاهر في المجرى عن القرينة وهذا يتبع قول
القائل انفس ان الفرد لا يتبع على العدد فان الفرد المنفرد بشي من ادم والعموم
والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا
اعني ان في المطلوب اذ لا يعني باختمال العموم والتكرار سوى انه يراد اتباع
كل فرد من افراد العمل لا ناسا **قوله** انه اذا فرق بيني من ذلك خرج عن محل الخلاف
وبطل التعم وكنت موثقه الجواب **قوله** ولكن لا تسلم ان ذلك اي كون المصدر قد
بهذا الاعتبار مانع من اختمال العدد **قوله** هذا جواب سوالك ويجعل ايضا
ان يكون جواب سوال يرد على مقدمة الدليل **قوله** مقدمة الدليل وهي قوله
ومعنى التوحيد مراعي فليل لو كان مراعي وانما لا يحتل التكرار كل ان الواجب ان لا يكرر
شي من الامور والواقع خلافه لان من العبادات ما يتكرر فلا يكون معنى التوحيد
مراعي فاجاب **قوله** بنقله انما ذلك بالاسباب لا بالامور **قوله** فلا يكون مما
فيه والا لا يكون فرق بين نفس الوجوب وجوب الاداة كونها ثابتين بالاسباب وليس
كذلك عندنا **قوله** قلت التكرار في وجوب الاداة لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب
لجبيته يكون تكرر وجوب الاداة الضرورية تكرار السبب لا بالامر وفيه نظر فان وجوب الاداة
لا يضاف الى السبب عندنا بل الى الامر فيكون التكرار مضافا الى الامر وهو محل النزاع
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من اسباب العلل لا السبب المحض وكثير ما يطلق
السبب على العللة وتكرر العللة يستلزم تكرر المعاول والخاصة ان الحكم متفق عليه
والطريق تخلف فيه لان هناك علتين مستقلتين هما الامر وما علق به من سبب هو
علته او في معناها ولا يرد علته ان مستقلتان على معلول واحد ففة لاستحالة الفرق
فقال المخالف قد ثبت التكرار بالاداة بشي على عدم الفرق عنه بين نفس الوجوب وجوب
الاداة وثبوتها بشي واحد وقلت يلزم بالاسباب لا بالامور بتكرار التكرار
بينها وثبوت كل منها بغير ما ثبت به الاخر **قوله** فان قلت هذا مشكل الى حاصل القول

قوله وقضا وصوت تسليم مثل الواجب بالامر او رد عليه ان قضا المعنى عليه او الجنب
اذ لم يزد الامور والجنون على خمس صلوات وكذا التام والخاص تسليم مثل الواجب
بالسبب لا بالامر لعدم توجه الخطاب اليهم والجواب ان الخطاب ساقط عنهم
ينبغي ساقطة الوجوب لانه يجب بما يجب به الاداء ولا اداء عليهم اذ انما العذر
اذ التعريف للقضا الذي هو موجب الامر لا مطلقا او الخطاب فيهم تقديره وعرف
شرا لا يحد القضا بانه استنطاق الواجب بمثل من عنده وهو حقه والتعريف انما
اذ لا استنطاق للواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم لمثل الواجب بدون الاستنطاق وقد
العدد به والحقيقة فنخرج باللازم **قوله** لكونه واجبا عليه بالشرع يعني فلا يرد
على تعريف القضا للصدق في التعريف عليه حينئذ لانه تسليم لمثل الواجب والواجب
ان يقول الواجب هنا ايضا بالثابت لئلا يرد اطلاقهم القضا على سنة الجواز اذا
مع فرضها ان لا معه على قول مجرد وسنة الظاهر الاولى اذا اخرجت عن فرضها لعدم الحاجة
او لصيق الوقت مع انها لا يخرجان عن كونها مقادير على الصحيح **قوله** فلا يحتاج الى هذا
التقدير اي لكونه معلوما ومن ذلك فقد صرح بالانتم المثل المستنطق الكائن للامانة
لان المثل بهذا المعنى انما يكون خفا للامور صادرا من عند شرع او درام الغير يكون
مثلا على ما عرف من تفسير المثل ههنا فلا يرد عند حذف التقيد المذكور كما لا يرد اذا
نوي بان يكون ظهوره بوجه قضا عن ظهر امسه او عمنه قضا عن ظهره مع قوة المماثلة
بخلاف صرف النقل مع ان المماثلة غيبه اذ في على طرد التعريف **قوله** كقوليه
توينة ان ادي ظهر الامس فان يقتضيه الامس بينهم القضا وكما يقال فلان ادي
دينه اي قضا لان حقيقه الدين وصف شرعي قائم بالذمة والمودي غير ثابت
في الخارج واحدا غير الاخر فلا يكون عينه **قوله** بعض الشارحين ولكن جعلهم
الاذا مجازا عن القضا في اداء الدين نظرا لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكمال
قوله في الاسلام واما الاداء الكمال فمثل رد البيع واداء الدين **قوله** وهو من كلام
المصنف انما اسند ذلك الشارح الى المصنف لئلا يتوهم انه من كلام غير المصنف
لان المتأخر مختص بقرآن الاسلام رحمه الله ان النسي في اداء اشياء اخر هذا منها فنه
الشارح عليه ههنا لانه يغاير كلام غير الاسلام بحسب الظاهر كما سياتي ولو لم
ينبه عليه لتوهم انه من كلام غير الاسلام فيحصل الثاني بين كلاميه **قوله**
متعلق بالتفسيرين هذا هو الظاهر من كلام المصنف وبه صرح القاضي ابو زيد وتيسر
الامانة رحمه الله حيث قال استعمال القضا في الاداء مجاز لما فيه من استنطاق الواجب
واستعمال الاداء في القضا ايضا مجاز لما فيه من التسليم وكأنها نظر الى العرف
الشرعي فوجد اكل واحد منها خاصا بمعنى جعله مجازا شرعيا في غير ما اخص به
واما بحسب اهل اللغة فقد ذكر وان القضا حقيقة في تسليم العين والمثل

لان معناه الاستقاط والانتظام والاحكام وان الاداء مجازي في تسليم التل لانه يعني عن شدة
الرعاية والاستقصاء في الخروج عما الزمه وذلك بتسليم العين دون التل واليه يميل
كلام في الاسلام حيث قال يسي الاداء فتنال ان التضا لفظ متسع وقد يستعمل الاداء
في التضا متعدي الا ان الاداء خصوصاً بتسليم نفس الواجب وعينه فقولته مقبدا
في استعمال الاداء في التضا يدل على انه هو المجاز فقط واما الاخر فمطلق لا يحتاج
لما القرينة فحينئذ يكون حقيقه وهذا وانما لم يذكر المصنف الاعاده في التضمين
وهي ما فعل في وقت الاداء ثانياً التضا في الاول لان هذا التضمين الواجب بالامر
وهي ليست كذلك بل انما هي بمنزلة الحايث للاول كسجدة السجدة ولهذا وقع الاول
عنه الواجب على القول الاصح اما على القول بان الفرض هو الثاني فهي داخله في قسم الاداء
قوله والتضا يجب بما يجب به الاداء انفق العلل ارجحهم الله تعالى ان التضا بمثل
غير معقول انما يكون بالمرجعية اي بنص منته امغاير للنص الوارد بوجوب الاداء
واختلفوا في التضا بمثل معقول فقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحابنا ان
الحائث له وعمامة اصحاب الحديث انه يجب بالامر الاول وقال العراقيون من
اصحابنا وصدر الاسلام وصاحب الميزان وعمامة اصحاب الشافعي وعمامة المعتزلة
لا يجب بالامر الاول بل بالمرجعية **قوله** كما قال عليه السلام من فاته صوم يوم
من رمضان الحديث رواه البخاري وابوداود والنسائي من حديث ابي هريرة رضي الله
قوله فالايد من امر آخر يعرف به ان التضا مماثل لما فاته فان قيل لو وجب التضا
بنص منته امغاير للنص الوارد بوجوب الاداء الماصح تسميته قضا حقيقه بل يكون
بمنزلة الواجب ابتداء قلنا اصح ذلك لكونه اسنداً وكالوجوب سابقاً بخلاف الواجب
ابتداء **قوله** واستند المحققون بان الشرع اوجب قضا الصلاة والصوم عند
الفوت قال تعالى فمن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخرى فانظر فعليه عدة
من ايام اخرى وقال عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها الحديث وهذا معقول
لان الاداء كان مستحقاً واجبا عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقرار
ان الواجب لا يستقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز او بالمرجعية
شي من ذلك اما عدم الاداء فظاهر واما عدم السقوط من قبل من له الحق فلورود
النصوص بالبقاء اذ لو سقط لما وردت النصوص بالتضا واما العجز فليس الا في حق
ادراك فضيلة الوقت لبقاء الفتن على اصل العباد فستفيد والسقوط بقدر
العجز فيسقط عنه اسند ذلك شرف الوقت في المآثم ان تغد التفرقة والعدم
الثواب ان لم يتعد وتبقى اصل العباد الذي هو المقصود مضموناً عليه لفدته
عليه فيطالب بالخروج عن عمدته بان صرف اليه ما هو مشروع له في وقت اخر
وبما مثله في الهيئات والاداء كارجحاً وغفلاً وفي عدم المآثم شرعاً وان لم يماثله في حق

التضا يجوز العدول اليه متى رجع مخالفاً للجماع والتسليم بالالزام في مقام الاستدلال
غير منته وان افاد في مقام التسليم على انما تسلم ان في الايدي عمل بين السائق والسائق
اي طالع صيغة الجمع كيف وهو جار على ما عرف من الناعمة اللغوية وهي ان تشيئة
الاثنين من اثنين وما جازان منها يكون بصيغة الجمع ومنه قوله تعالى فقد صنعت
قلوبكما فان كلاً من اليد والقلب جزء مما اضيف اليه فهي صيغة مستعملة فيما
له فيكون حقيقه لا مجاز كما ظن **قوله** وتفتيد المطلق لهذا معني قول الختم وذلك
بحري بحري الشئ **قوله** وهو بالقسمة الاول نوعان انما يقيد بالاولى لاسيما في
من الاداء ينقسم الى انواع وكذا التضا لكن بالقسمة الثانية واعلم ان حكم الامر
هو الوجوب وهو لا ينقسم الى النوعين او الى انواع بل المتنوع اليها هو الفعل لكن لما كان
الفعل متعلقاً بالوجوب الذي هو حكم الامر اطلق لفظ حكم الامر واريد به حكم الفعل
مجازاً فتقبل حكم الامر نوعان او على حذف مضاف اي متعلق حكم الامر وهو الفعل الواجب
قوله اي اخراجه من عدم الى الوجود لان الثاني في الافعال والاعراضا بما دها
والاينان بها لان العبادات حق الله تعالى والعبد يسلمها ويؤديها بما جاء بها على
الوجه المعتمد لان تسليم كل شئ بحسبه بان للافعال الشرعية حكم الجواهر فحري فيها
التسليم جريه في الاعيان فلا مجاز في التعريف ولين كان في تعريفه دون التعريف
مع انه مجاز مشهور واستعماله في التعريفات جازي مطلقاً على الصحيح **قوله** خرج القضا
لان مثله الواجب اذا المراد بتسليم الواجب ما ثبت بالامر ومثله ما ثبت به عوضاً عن
النايت فيكون القضا تسليم مثله الواجب به **قوله** بالامر الخ او راد اسلام الصبي
العافل واداء الصوم في السر وتسلم الثمن قبل طلب البائع والدين الموجب قبل حلول
الاجل من حيث ان كلا منهما آد او ليس بتسليم نفس الواجب بالامر بل بالسبب واجيب بالمراد
تقرين الاداء الذي هو موجب الامر لا الاداء مطلقاً **قوله** فان قلت تسليم الافعال الخ
هذا السؤال والجواب مستغني عنهما بما تقدم في قوله اي اخراجه من عدم الى الوجود
اذ تسليم كل شئ بما يناسبه وانما كان محلها للورثة كمنفس التسليم قبل **قوله** فان قلت
تسليم نفس العين كيف يتصور الخ هذا السؤال مستند له ايضا بحسب الطاهر ويمكن
ان يكون لما فاديه في الجملة تعرف بالتامل لانه ذكر قريباً ان المراد من عين الواجب افعال
الجوارح لا ماله الذمه وهو نفس الوجوب وانه سطر ما قيل كيف يمكن تسليم نفس
الوجوب الا اذا السؤال هو ذلك التليل السابق بعينه لانه واراد على ان المراد بعين
الواجب نفس الوجوب الشاغل للذمة وقد ذكر هذا السؤال صاحب الكشاف عبادته
فان قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو صفة في الذمة لا يتليل الفرض
من العبد ولهذا قيل الدين يقتضي بامثاله لا بآلياته قلنا لما شغل الشرع الذمة
بالواجب ثم امر بتفريقه اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه

او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذا الواجب بالامر فعل الصلاة الذي يحصل
فراغ الذممة مثلاً وهو ممكن التسليم فاما الوصف الشاغل للذممة فما حصل بالسبب
لا بالامر ان يكتفى صاحب الكسوف او مرد ذلك ابتداء من غير ان يذكر قبله ما ينبغي عنه
قوله زاد صاحب المنتخب في آخره اعلم ان ما قاله المصنف من حد الاداء اختيار
في الاسلام وقال شمس الاممية الا اذا اسم لتبليغ عين الواجب بسببه الى مستحبه
قبيل والتعريفان متقاربان لان التنسيعي العين والواجب سنلزم بسببه لان
الواجب لا يكون واجبا الا بسببه والتسليم هو الدفع الى مستحق الدفع فخرج واقتول بينهما
فرق كبير لان المراد بتسليم الواجب في عبادة محراب الاسلام افعال المحراب كما في الذممة وتبين
الواجب في عبادة شمس الاممية نفس الوجوب الشاغل للذممة لانه هو الثاني بالسبب
وجيبه يرد سوال صاحب الكسوف المتقدم على تعريف شمس الاممية **قوله** لا اختيار
في هذا التنبه الى مسلم لكن ليس من الواجب ان يكون كل واحد من التنبه المذكور في التعريفات
للاختلاف عن شمس بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع **قوله** لان الامر ورد به اي التسليم
الى مستحبه قال الله تعالى ان الله يامر بمركر ان تردوا الامانات اليها و هو في تسليم عبادة
الي اربابها **قوله** معني التسليم الى حاصله ان التسليم هو الدفع الى امر مستحبه المدفع
لان ماخذ التسليم وهو السلامة لا يحصل به وانه وما لم يتحقق ماخذ الاشتقاق
لا يتحقق المشتق **قوله** كالزكاة والكفارات وكالسنن ورات المطلقه والامانات
وفضا الحقوق والحج وصدقة النطر والعشر ينال ادي زكاة ماله وطعام كفايته
وصدقة فطره مع انه ليس له وقت معين لصدا بقاء على ان الاداء والتضا عندنا
لا يختصان بالوقت من العبادات بل هما من اقسام الماورية موقتا كان او غير موقت
خلافا للشافعي **قوله** اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب الى العلم
ان هذا التعريف انما ينطبق بطريق الحقيقة على القول بان الامراسم للطلب الجازم
كما هو المذهب الصحيح اما على القول بان اسم للطلب مطلقا جازما كان او راجحا على
النزك او سائيا وباله كيد فلي في الماورية الواجب والمندوب والمباح وعلى القول بان
خفيف في الطلب الجازم او الراجح كما هو مذهب الجمهور فلا يمكن ان يعتبر تعريف المصير
عاما بالنسبة الى كل من القوال في حمل الواجب على الثابت بالامر فيقتناول الجميع فان قلت
في حمل الواجب على الثابت فنقص لظرد التعريف بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطبا
بعد الاحلال فانه لا يسمى اذ اص صدق التعريف اذ اعليه قلت بل ينبغي ان يسمى
على القول بكون الامر خفيفا في الوجوب والتدب والباحة لان الكل موجب الامر
كما ذكره صاحب الكسوف ولين سلطنا فالمباح ليس بماورية عند المحققين فان ثبت
بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا **قوله** فيدخل فيه التل اي لانه تسليم عين
ما تدب عليه ولا يدخل في قسم القضاء لان النقل لا يضمن بالترك قبل الشروع

او شرط ام لا فانه اربعة مذاهب سيباني ذكرها في الشرح والثلاثة الاخيرة تؤخذ
من اشارة المتن كما يؤخذ الاول وهو مذهب عامة اصحابنا وجه الله تعالى وهو
الاجاب المطلق واما الثالث فمناشاة السلب الثاني وهو الاختال المطلق واما الرابع
فمناشاة التفصيل المني في النسوية المذكورة **قوله** قال بعض اصحاب الشافعي
يحكي هذا عن النبي من اصحاب الشافعي وهو اختيار ابي اسحق الاسفرائيني من الشافعية
وعبد القاهر البغدادي من المحدثين وبه قال مالك **قوله** لان الافتراء ابن حبان
اخرج احمد وابوداود والنسائي وابن ماجه والدارقطني والحاكم عن ابن عباس رضي الله
قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام
الافتراء ابن حبان فقال ابي قل عام برسول الله قال لو قلنا لو حجت ولو لم تستطعوا
ان تعلموا اي الحج من فمنا زاد فتطوع وروي مسلم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه
خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام
الحج فقام رجل اكل عام فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت الحديث
وجه الاستدلال به ان الامر لو لم ينتظر التكرار لما كان للسؤال من هو من اهل اللسان
وجهه ولخطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقال لو فهم لما سال لاننا نقول
علم انه لا يخرج في الدين فان في حمل الامر على وجبه جرحا عظيما فاشكل عليه فقال وجرابه
اننا نسلم انه فهم التكرار بل انما سال لا عن بيان الحج بسائر العبادات كالصلوات والصوم
والزكاة حيث تكررت بتكرار الاوقات وجيبه اشكل عليه الامر من جهة انه راي الحج
متعلقا بالزمان والمكان واحدهما متكرر واما الآخر **قوله** وقال الشافعي وبعض اصحابه
وبعض المعتزلة يجادل التكرار مطلقا وان كان لا ينتضيه حتى يحل عليه عند النبي
وهذا هو المذهب الثالث **قوله** لان اضر بختصر من قولك اطلب منك ضربا الى جهة
نظر سببي بيانه **قوله** والتكرار في المنيات يخص لانها تدل على فرد ولزمت في ما يجب
العموم وقد تنبذ العموم بحر رجل خير من امرأة وتمن خير من جارية وهذا المصالح اكثر
قوله لكنها تخلف العموم الى ولا تناقض بان العموم غير التكرار فان الاول عيان عن
احاطة الافراد والثاني عيان عن التباين بشي واحد من بعد اخري فلا يلزم من ثبوت
العموم ثبوت التكرار الا انها تنبذ زمانا ههنا لان عامة اوامر الشريعة مما يستلزم فيها
العموم التكرار ولذا اقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار **قوله** محل عليه بتعريفه
يتقترن به الا قلنا الكلام في المجرى عن التعريفه ملا في المصوب به اذ عند ههنا يكون محل
وناق **قوله** قال بعض اصحاب الشافعي اي وبعض اصحابنا وهذا هو المذهب
الرابع **قوله** لقوله عليه السلام الوص من كل دم سائل رواه ابن عدي من حديث
زيد ابن ثابت والدارقطني من حديث ثمام الداري وهذا استدلال بما لا يقول الشافعي
لانه لا يقول بوجوب الوص من الدم فلا يقيده لانه في مقام الاستدلال واما يقيده

على قول بعض اصحابنا لكنه لم يذكره ويمكن ان يقال هذا وان لم يكن دليله اورد به بطريق
الالزام علينا انه لو دلل الزامي فان الحكم يستدل با دلة سواء كانت اثباتية مذهب
او لا لزام الحكم والجواب عن هذا المذهب ان التكرار في امثال ذلك انما يلزم من تحدد
الاسباب المتضمنة الى تحدد السببات لا من مطلق الامر المطلق ولا من المعلق
بالشرط ولا من المتعبد بالوصف فلا يلزم من تكرار الشرط تكرار الشرط لان وجود
الشرط لا يقتضي وجود الشرط بخلاف وجود السبب الذي في معنى العلة فانه
يقتضي وجود مسببه فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف متعبد
فلا يكون مما نحن فيه قلنا المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قريته التكرار او المبررة
سواء كان موقفا يوقف او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك فان قلنا
قد وافق اهل هذا المذهب ان الامر المطلق عند الاطلاق لا يحتمل التكرار فكيف سماع لهم
القول يا قضا التكرار عند التقييد بوصف او شرط والتعليق لا يبرئ فيه اثبات
ما لا يحتمله اللفظ قلنا نعم لكن ذلك قد يصرف اللفظ عن اقتضائه التكرار
لا يصح الطلاق والعنان كيف توجب الوقوع في الحال عند الاطلاق واذا علمت
بالشرط تاخر الحكم الى زمان وجوبه **قوله** لكنه يقع جواب دخل تعدد لو كان مفهوم الامر
فرد لا يحتمل العدد لما صححت نية الثلاث في قول الرجل لامرأته طلقني فقلت لاها عدد
بلا شبهة فاجاب بانه وان كان فردا لكنه يقع على اقل جنبه الذي عبر به عنه وهو
اد في ما بعده به ممتثلا لانه المتين ويحتمل كل جنسه بدليله وهو اليه باعتبار
وحدته الجنسية لا باعتبار ان له افراد في الذهن والخراج المتري في الطلاق
مثلا جنس من اجناس التصرفات بجمع وصفه بالوحدة وان كان ذا افراد في الخارج
فيقال الطلاق واحد باعتبار معناه الذهني ولا يتحد في ذلك كونه ذا افراد
في الخارج كما مر في خصوصي الجنس والنوع والحاصل ان كثرة الاجز او الجزيات
لا تمنع الوحدة الاعتبارية **قوله** فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شي ولو مات
الزوج قبل ذكر العدد فهي واحدة لان اتصال المحل بالصيغة وعدم ذكر المغير
تخلف الاول لانعدام المحل قبل ذكر المغير من محل قابل له كذا في النهاية **قوله**
الا ان تكون المرأة امة استثنائا من قوله ولا تعمل نية التنتين **قوله** لانها
جنس طلاقها جواب سوال بان يقال ينبغي ان لا تصح نية التنتين في امة كما لا تصح
في الحرة لانه عدد ولفظ الفعل فرد فلا يحتمله فاجاب بان التنتين جنس طلاق
وحديثه تعمل نية التنتين لانه فرد اعتباري كما في الثلاث في الحق **قوله** والاصل
ان موجب اللفظ لا ذلك لان الاحتمال هو التخيير العقل والوجوب هو التخيير العملي
الثابت للفظ **قوله** لانه جنس يقتضي الفرد الحقيقي ويحتمل الفرد الاعتباري
فتعمل فيه النية لاحتماله وتلقوه في الخبر لاقتضائه **قوله** ولنا بل ان يقول

لاستوائها قلنا هذا اذا لم يتضمن الامر بالماوراء الوقت امرين بالواجب
وامر بالاجتناب في الوقت المخصوص فاذا اقامت الاجتناب في الوقت المخصوص الذي
كالواجب بقي الوجوب مع نقصان فيه فلا يلزم جنيته شي ما ذكرتم **قوله** كما لا يخفى
اليه ابو يوسف في رواية اي في رواية عنه وهو رواية عن زفر ايضا واليه ذهب
الحسن ابن زياد **قوله** ولا يمكن ايجاب النضا بالصوم ولا يمكن ايجابه بالصوم
لان ما يزيد على ما التزمه وحيث وجب النضا يصوم متصود بانفاق بين اصحابنا
في طاهر الرواية دلالة وجب بسبب اخر غير السبب الاول **قوله** لانه لا اعتكاف
الى بالصوم كما اخرج الدارقطني والبيهقي عن حديث عائشة رضي الله عنها
وهنا بحث وصوابنا انما يبين ان الصوم في الاعتكاف المنذور
واما الاعتكاف النفل فالصوم ليس بشرط فيه في طاهر الرواية ثم انهم يستدلون
على اشتراطه في المنذور بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وهذا عام
يشمل المنذور والنفل فوجه تخصيصه بالمنذور ولقد ارجح بعض المحققين
رواية الحسن في اشتراط الصوم في اعتكاف النفل ايضا لاطلاق الاحاديث
قوله وطاهر قضاه في رمضان الثاني هذا وجه اخر في تقرير السؤال وحاصله
ان السؤال يقتضي وجهين فثبت لو كان النضا بالسبب الاول لكان الحكم ما سئو
النضا واسا كما ذهب اليه ابو يوسف واما جواز النضا في رمضان اخر كما ذهب
اليه زفر واللازم باطل **قوله** عرفنا ان وجوب النضا غير مضاف الى السبب
الاول اذ لو كان مضافا اليه لجاز في رمضان الثاني ولما لم يجز عرفنا انه غير
مضاف اليه والمراد بصير النفل العرافيون ومن وافقهم والتقدير ولما لم يجز
عرفنا **قوله** بل الى التقويت وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بصوم متصود
مخصوص به منزلة ما اذا نذر ان يفكك شهر **قوله** ولو نذر نذرا مطلقا
لا يجوز له ان يفكك في رمضان اخر فكذا اتصال النذر كان موجبا للصوم اي لانه
شرطه كما ان النذر بالصلاة نذرا لوصول النذر بالشرط نذرا بشرطه **قوله**
ولقد نذر ان يفكك ليلة واحدة لا يصح الا وعن ابي يوسف تلزمه الليلة
بيومها ولو نوى في نذر بالليلة اليوم يلزمه ولو نذر اعتكاف ليلة في نذر
اذ لم ينو الليلتين خاصة بل نوى اليومين معها وهذا لان الصوم شرط في الاعتكاف
المنذور والليل ليس محلا للصوم شرعا اما الاعتكاف النفل فينبغي ان يجوز اذا نوى
الاعتكاف ليلان الصوم ليس بشرط في النفل في طاهر الرواية **قوله** ولكن سننظ
المتصود لشراف الوقت واختصاصه بقصبة الصوم فيه من قبل الله تعالى
فلما يظهر للاعتكاف ثلث ايجاب صوم متصود فيه فاكتفي بصوم رمضان
لان الشرط براعي وجوده والوجود هنا قصد اكن نذرا بالصلاة وهو متوضي

لا يجب عليه وضوء آخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم بان صام ولم يعتكف فانه
ما ثبت من الفضيلة لشرف الوقت بحيث لا يمتنع من كتاب مثله الا بالحياة الى رضا
اخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيث والموت فلم تثبت الفدية على كتاب ما فات
من زيادة الفضيلة الثانية بشرف الوقت فيستطابق في الاعتكاف مضونا بالاطلاق
في وقت ذلك السبب وصار ذلك النذر منزلة نذر مطلق فيظهر اثره في احباب
الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر
كما اذا روي ذلك الصلاة جني انتقض وضوءه يجب عليه وضوء اخر بذلك النذر
منزلة نذر مطلق لا بسبب آخر وهو محلي قوله فعاد شرطه الى الكمال وهو ان يجب
يصوم مقصودا بالنذر والوجوب للاعتكاف فاذا وجب يصوم مقصودا لا يتبادر
يصوم رمضان آخر كما اذا نذر باعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان لا يبا
جازه في الصلاة المنذرة ان يوردها يوهو مكتوبة تكون بعد النذر وكان ينبغي ان يحذر
الاعتكاف في رمضان اخر اذا نذر ان يعتكف شهرا واذا جاز ذلك جاز ان يتبادر
في رمضان آخر لان الوضوء مبني وجب لغيره فكان شرطه محضا فجاز ان يتوب
احدا عن الاخر فاما الصوم فتان يجب لعينه كصوم رمضان وثان يجب لغيره
كصوم الاعتكاف فلم يكن شرطه محضا بل عبادة مقصودة وما وجب لعينه كصوم
عنه عني اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا لعينه ولغيره وانما جاز في رمضان
الاول للضرورة وعند انفصاله انتفت الضرورة وفي قوله ولما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فانه الصوم والاعتكاف جميعا خرج
عن المعهنة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبنا اتصال يصوم الشهر كما كذا
في الجامع الكبير واصول الفقه لشمل الامية السرخسي **قوله** وما قلناه اوله الى حاصله
ان ما قلناه وهو وجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود اولي واحوط مما قاله ابو يوسف
من عدم وجوب القضاء للصوم لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما
احتمل السقوط محلي رمضان فان نقصان الثابت والرجعة الواقعة بشرف الوقت
اولي باخمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يوجب
يصوم مقصودا مخصوصا به وانما كان سقوط النقصان اولي لوجهين احدهما ان الاصل
بالعبادة احوط من تركها واجبا او اولي من نفيها وزايتها اولي من نقصانها فسقوط
النقصان اولي من سقوط الزيادة وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو
الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت
والنذر بالاعتكاف فاذا ثبت ما ثبت خوف الموت فقط فاولي ان يثبت ما يثبت
خوف الموت مع شي اخر مع تحققها جميعا لان قوة السبب وكثرة ادعيه وجوب
السبب **قوله** لان الشرف الحاصل بالقصد الى وكذا قوله كما ان النذر بحرية معتدة

الحال يناسب المقام لان الكلاصة الجواز وعدمه لا في الفضلية وعدمها والمناسب
قوله بعد كمن اسلم في الجزا لافضل **قوله** كمن اسلم لا يعني اذا اسلم الكافر عند العروة
فوجب عليه صلاة العصر ناقصة فليبرود حاجتي جا اليوم الثاني عند الغروب
قائه لا يوردها في ذلك الوقت وان وجبت ناقصة لانه لما زال ذلك النقصان
في اليوم الاول عاد النقصان الى الكمال فليبرود اوها الاكاملة لانه صارت دينيا في
يصنفه الكمال وهذا قول شمس الامية وقاله بحر الاسلام البردوي لا رواية في هذا
المسألة فيلبي ان يحوز لانه اذاها كما وجبت **قوله** لبنا احدي العلمين وهو الانصاف
يصوم الوقت والاخر بشرف الوقت **قوله** ولغايل ان يقول هذا واراد على النظر
يعني عملة جواز الاعتكاف في صوم القضاء الاضال يصوم الشهر مطلقا او انصافا
فلذا جاز فيه **قوله** فان قلنت هذا السؤال واراد على قوله فليبرود في رمضان اخر
يعني اذا فات الاول يعود شرطه الى الكمال **قوله** حدوث صفة الكمال منع الشرط
وهذا اجواب في الجملة فالاحسن في الجواب ما قدمناه من ان الصوم ليس بشرط محض
بخلاف الوضوء والشرط المحضه يعني النبي برأعي وجودها لا قصد **قوله** قلنا القيا
كما دل على وجوب القضاء بالتقويت دل على وجوبه بالفوات هذا الزام للغايل بان وجوب
القضاء بسبب جديدي وتتم من انه لا فرق في وجوب القضاء في هذه المسألة بين الفوات
والتقويت اتفاقا مع انكم قلتم السبب الجديدي هو التقويت فاذا هو السبب الجديدي
في صورة الفوات كما اذا حدث به مرض مانع من الاعتكاف فان قالوا التقويت منزلة
تصديق الفوات فان وجوب القضاء فيه بالسبب السابق نقول ليس لكم قاعده
كلية مع ان هذا خلاف المشهور عنكم من ان القضاء يجب بسبب جديدي مطلقا **قوله**
والاذا اشاع ينقسم الا اذا اولي نوعين اذا محض واذا يشبه القضاء المحض ينقسم
الي نوعين كامل وقاصر وهذه الامواع الثلاثة كما تتحقق في حقن الله تعالى تتحقق
في حقن العباد فتكون الاقسام بالنظر الى الحنفية سنة **قوله** كامل وهو الذي
يورديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والاداب الاولي ان يقال في تعريف
الكامل صوما يورديه الانسان مع على الوجه الذي امر به كما قال شمس الامية السرخسي
الكامل هو اذا اشروع بصنفة كما امر به والتحقيق ان كل اذا ترك فيه شيء من الواجبات
فهو قاصر والافهم كامل كذا ذكره بعض المحققين **قوله** في المكتوبات والوزن وضيا
والترافع وكذا العييد والكسوف **قوله** والجماعة في غيرها اي غير هذه المذكورة
نقصان ولغايل ان يقول ورد ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى النفل جماعة في غير شهر
رمضان فلا يكون الجماعة في غيرها مطلقا نقصان ويمكن ان يجاب بان ذلك
داخل في التوافع لانه قيام الليل **قوله** والصلة مفردة لا ينبغي ان يكون اذا المفرد
كامل الا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لرجح بالامر من سنة فيكون الا اذا

بأنه لا يمكن أن يتركها بوجوب القصور واجب بان الجماعة سنة مؤكدة وهي حكم الواجب
او واجبه فكانت داخله في الاموال الذي ثبتت مثله الواجبات وكان تركها موجبا للنقصا
ترك النافعة فتأمل **قوله** والمسيوق منقود فيما سبق للمسيوق منقودا والآخر
لان تحريمه مبني على تحريمه الامام حتى لا يصح الاقتداء بالمسيوق لان احرامه احرام البناء
فلم يتركه بل بنا تحريمه على تحريمه وقول الاخر في القصور دون فعل المسيوق لانه
في حكم المقتدي فيها فانه ولهذا لا يفتوا ولا يسجد للسهول لانه خلف الامام حكما بخلاف
المسيوق فاللاحق ليس منقودا والتحريم ولا **قوله** وهو اي الاخر المقتدي او كالمول
الصلاة وفاته الباقي اذ ان اول الصلاة ليس بشرط وكذا فوات الباقي كله فالاولي
ان يقال هو من فاته بعد ما دخل مع الامام بعض صلاة الامام لنوم او سبق حدث
او غيره **قوله** حيث قال وما فاكم فاقضوا رواه احمد في مسنده وابن جابر في صحيحه
من حديث ابي هريرة رضي الله عنه **قوله** قلت ساء قاضيا يحجز اللاحق الاول انما
ان ذلك من الشارع الملاقى لغوي بمعنى انما يوجب رواية البخاري وما فاكم فاعثوا
فلا يضر بعده مخالفة التسمية الاصطلاحية لما مر ان المناسبة اعتبارا بالادعة
والمقابلية فان قوله فاضلوا بمعنى فادوا والمقابل له افضوا **قوله** فادوا
لغات ذلك وحصل من الكرا وما يرفع عنه الادعة متروكي جوامع العلم صلى الله عليه وسلم
واما في الاعتبار فاذا دار الامر بين موافقة الشارع ومخالفة فيه كانت موافقة
بالا خلاف فانه اوضح الحق واعرفهم بوجوب المناسبة فلا يستقيم به جنيته جوابا ليراد
قوله المسئلة مصونة في مسافر الى ولو كان هذا المسافر مسوقا ووجدت نية بالافاق
او الدخول في المصرفة يصح ان يعاينوا انكم اولا فرغ الامام او لانه مودا اذا قاصرا
فنية الإقامة قد اعترضت على الادعاء **قوله** لان نية الإقامة قد اعترضت
على الادعاء بخلاف ما اذا فرغ الامام بترويح الغير لا يتغير فرضه لانه انما اعترض على القضاء
دون الاداء واذا التغير الاداء لا يتغير القضاء **قوله** ومن الرابع انه اي للاخر اذا انكم بعد
وجود الغير بطلت صلاته فيصلي اربعة اوال شبهه القضاء بالخروج عند التحريمة المشتركة
مع بقا الوقت **قوله** انه اي للاخر مود حقيقته لوقوع التحريمة في الوقت وقاصد شبهة
اي الفوات عنها لما مر **قوله** من غير تكلم زاد بعضهم قيد اخر وهو مع بقا الوقت والحق
ان هذا القيد لا يحتاج اليه في تصوير المسئلة بل في تحذرات بعض القنود **قوله** علم من القيد
الاول الى التنبه الاول كون الامام مسافرا والثاني كون المقتدي توي الإقامة في موضع
والثالث كون النية بعد النزاع والرابع من غير تكلم **قوله** ان الامام لو كان متنا والمقتدي
مسافرا يتغير فرضه بالتبعية مع بقا الوقت **قوله** ومن الثاني ان الإقامة لا بد ان تكون
في موضع طاهر انه قيد اتفاق لانه لم يخرج شيئا لانه الإقامة انما تعتبر اذا كانت
في موضع اما اذا التمكن في موضع ففيه لقو القنود لا يحيل ان تكون للاخراج بل الاصل في

ان يكون

تكون لبيان الواقع **قوله** لان حاله مبطل عن مثله حاله كونه في المكان وعمره هي
فيه الإقامة **قوله** ويمكن ان يجاب بان هذا ليس بوجبا بل عملا بالشبهين الى اخره فيظهر
اذ ليس بها هذا شيهان بل حقيقته وشبهه وعلى تقدير جعل الحقيقه شيها ايضا فليس
في اعتبار الشبهات في عدم التغير اعمال بالشبهين بل باحد ما فاقهم والا لان يجاب بان فعل
اللاحق اذا يشبه القضاء كما ذكره الغير انما يعمل في الاداء المحض لا فيما فيه شبه القضاء
وهذا لان الاخر صار قاضيا لما اعتدله الاحرام بمثل والقضاء بالمثل يجب بما يجب به
الاصل وهو الا دامع الامام فالرغير الاصل لا يتغير المثل بعد فراغ الامام لتغير
الاصل فلا يتغير المثل **قوله** ولذا يكون الا اذا كان لا لورد عين الواجب باعتبار الشرع
هذا اذا كان حكمه بخلاف الاول فانه اذا كان حقيقته قالا والكمال في خرق العباد
نوعان **قوله** الا ان الشروع جعل المودي عن ذلك الواجب كان القيوض عن بيان
العقد حكما وان كان غير حقيقته اذ العقد ينال الدين وهو وصف في الذمة **قوله**
عقده **قوله** القاصر فيها اذ ان زبنا لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال ابن حنبل **قوله**
انها اذا هلك عند القاصر كبريج بشي لانه اذا ما صله لانه من جنس حقه وبطل
حقه في الجوف وقال ابو يوسف انه يرد مثل القيوض ويطلبه بالجبا واجبا لحقه
في وصف المودة **قوله** وذلك مستندك فان الاول يعني عنه لكن كان يعني ان يقول
لان حقه مستغنا به وقبضه اللهم الا ان يقال الدين جنانية ايضا لان الجنانية تناول
المال وغيره **قوله** ومعني قصور المح كان المناسب ان يقول ما كونه اذا فلكونه
تسلم عن الواجب وما كونه قضا فلكونه اذ لا عمل الوصف الذي وجب الى
واما قوله بعد ما كونه اذ الى ما فانه هو تفرع على كونه اذ افا صرة بيان المعني
فاقصم **قوله** يرجع المالك على الغاصب بالقيمة بالا خلاف لقصور الصفة كان
الرد لم يوجد **قوله** والمشتري على البائع بالتثنية يعني يرجع المشتري على البائع بالتثنية
فما اذا سلم المبيع شتمولا بالجنانية او بالدين وقيل بها اوسع في الدين المبيع الفصل
الاول فالرجوع بكل التثنية انما هو قول ابي حنيفة لا سقا صا القيد حتى كان المشتري
لرقيقته لان بين رالت عن المبيع بسبب كانت ازالها به مستغنا في يد البائع منزلة
ما لو استغناه ماله او مرتقن او صاحب دين وهذا استحقاق فرق العيب وعندها
الشغل بالجنانية عيب بمنزلة المرض بل اشده والعيب لا يمنع تمام التسليم فالرجوع المشتري
بكل التثنية بل ينتصان العين بان يقوم العيب حال الدم وحرام الدم فبرجعت وت
ما بين التثنية من التثنية واما في الفصل الثاني فالرجوع بكل التثنية بخلاف لان اذا كان
قاصرا فاذا انفق الثمن بسبب مضاعف الى ما به صار الا اذا قاصرا جعل كان الا دام
لم يوجد ولا ينبغي ما في عبارة المصنف الشارع من الخارزه فنيته **قوله** وان نقص
الفاضي ليس نفي لان المناضلة ان ينقص لها بالقيمة في الصون المذكور وانما الوار

ثم علم

واو الحال اي والحال ان القاضي لم يفتن لها بالقينة حتى لو ملك الزوج العبد بحجر الزوج
على التسليم فهذا قيد لكون الزوج بحجر على التسليم بعد الشرا وبحجر المرأة على القيد
اذ لو قضى القاضي لها بالقينة ثم ملك الزوج العبد لا يحجر على تسليمها ولا يحجر المرأة
على القيد لان حكم القاضي بتقدير بنقض القاضي فلا ينتقل اليه العين بعد ذلك
والله اعلم **قوله** لان حكم الشرع الخ دليل على ان تبدل الصفة بوجوب تبدل
الذات **قوله** يتعلق بالشئ من حيث انه مملوك لبعض افراد فيقول المالك ويحجر على
غيره وهذا بيان الصفة **قوله** حكم المنزير اي فانه حرام لذاته ولهذا لا يبدل
حرمته اصلا لان ما بالذات لا يتغير بتغير الملك فهو تشبيه للنفي **قوله** والمراد
من العين لل هذا يناسب عباق صدر الشريعة حيث قال تبدل الملك بوجوب
تبدل العين واستدل على ذلك بان العين هو المخرج المركب لل والشراخ غير العيان
حيث قال لان تبدل الملك اوجب تبدل الصفة وتبدل الصفة لتبدل الذات
فتبدل الملك بوجوب تبدل الذات ولكن له هنا ايضا مناسبة في الجملة
فتبدل البعض اي وهو المملوكية بتبدل الكل اي وهو العين لان المركب يتعدم بانعدام
جزيه **قوله** ولنايل ان يقول الخ هذا الاشكال اوردته في التلويح على ما ذكره صدر
الشريعة **قوله** والفرق بين المجموع والقيء ظاهر يعني فرق بين كون العين
هي مجموع الذات والمملوكية كما ذكر صدر الشريعة وكونها هي الذات فتبدل للملكية كما ذكر
النابيل وذلك لانه اذا قلنا العين هي مجموع الامرين فتكون مركبة من جزئي الذات والمملوكية
التي هي صفة وجبته يلزم من تبدل الملك تبدل الذات ضرورة تبدل الكل بتبدل
جزيه واما اذا قلنا ان العين هي الذات فتبدل للملكية بها فتكون المملوكية قيد الجزا
فلا يلزم من تبدلها تبدل الذات لان تغير القيد لا يوجب تغير المقييد فلا يلزم تبدل
الصفة بتبدل الذات فافهم **قوله** وما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما رث
متفق عليه من صدر رايه عما يشتهه رضي الله عنه ويربوه هي مولاة عاتكة بنت
وعاتكة من بني نعيم ولا تحرم الصدق على موالها بل موال بني هاشم على انها كانت
صدقة التطوع ولا تحرم الاعمال النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** فقد جعل تبدل
الملك موجبا لتبدل الذات فانه عليه السلام قد اكل مما تصدق به على يريسة
لما اهدته اليه ولو لم يضر تلك العين بالهبة غيرهما بالصدق شرعا لما حل له
التناول منها لحرمته الصدقة عليه صلى الله عليه وسلم **قوله** ولهذا اي لكون
اذ تبدل الملك بوجوب تبدل الذات وانما في العبد التملك ثانيا في الصورة المذكورة
في المتن غير ما استحقته المرأة بالتسمية بعد القضاء بالقينة **قوله** لان حكم
اي المرأة **قوله** ولو كان لها اي القينة **قوله** لما دخلت اي المرأة اليها اي الى العين
ولم يتغير اي حكمها بالقضاء **قوله** قلت قضاء الدين الطاهر ان لفظ قضاء رايه

والله اعلم لان الدينون تنقضي بانثالها وذلك لان الدين وصف في الذمة والعين
المودي مغاير له الا ان الشرع جعل المودي عين ذلك الوصف الواجب في الذمة
والعين اعم من ان تكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والمنتهى في الدين تسليم العين
بحسب الحقيقة وانتنا الخاص لا يوجب انتنا العام فالمودي عين الحق في الجملة
وان من العين بحسب الحقيقة ضرور تخلف التغيير في الواقع وما جعل الشارع تسليمه
تسليما للدين فهو الواجب وتسليم الواجب اذ اكامل فاذ العين عن الدين اذ اكامل
بخلاف الفرض فان المودي مثل المرحله الشارع غير الثابت في الذمة لعدم الضرور
لان رد المغيوض ممكن بان يرد قتل التصرف فيه فبالنظر الى الغيوض يكون المودي
مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المدين لا سلم المال الى ربه
الدين صار ذلك دينيا في الذمة كما كان دينيا في ذمة المدين فتنا صا قضاة بطور
لان قضاء الدين جدي لا يكون تسليم عن الثابت في الذمة وهو ظاهر ولا مثله لان
على هذا التقدير ما ثبت في ذمة ربه الدين والتسليم لرفع عليه بل على نفس المال
المودي وايضا على هذا لا يكون فرق بين قضاء الدين والقرض وقد صرح فخر الاسلام
وعنه بالفرق بان تادية القرض قضا وتادية الدين اذ اكامل ويمكن ان يجاب
بان ذلك طريق اخر يخرج قضاء الدين بنقطع النظر عن تسليم العين والمثل فلا يوجب
بالاداء ولا بالتضاييل بالقاصه **قوله** ولنايل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض
قضا تشبيه بالاداء لا اجيب بان حنيفة القرض وهي تسليم المال المستقر
على ما قطع له من ماله استملا كما مقرنا بالمثل ضمنا غير قابل للتوفيت
ياي ذلك لان العار به هي تسليم التافع بغير عوض تسليمك لا يقتضي ضمان ما تلف من الدين
حالة الاستعمال ولا تاي فيقول التوفيت فهي منافية لها ولا يثبت من المتنافيين سلوك
سلك الاخر وانما لم يحجر فيه الربوا وهو فضل ماله لا يقابل له عوض في معاوضة مال
بمال لانه من باب التبرعات بالمنفعة كالعارية الا ان المتصور بالقرض لا يتحقق
مع بقا العين ولا يمكن ذلك فيه مع بقاها فاستدعي تسليمك العين لتحقيق المقصود
باستملاكها بخلاف العارية ولهذا قالوا ان عارية التوفيت فرض فذلك ان معنى
كون القرض مسلوكا به سلك العارية انه من قبيل التبرعات بالمنفعة وان
على تسليمك العين لتقليب الجهة المقصود كالعارية لا من باب المعاوضات كالقرض
وجبته يكون رد المثل فيه ود المثل حقيقة وحكا فيكون قضا محضا لا قضا حقيقة
اذا حكما لا تتنا تحقق بقا العينية فيه حقيقة وحكا فما وقع في الهداية خالف
للمع كذا الاصول من ان المودي في القرض مثل الحق لا عينة بحسب الحقيقة
حتى لا يكون اذ ايل قضا فتا سل **قوله** والنقضا انواع ايضا انواع النقض اربعة
تتألف في حقوق الله تعالى واربعة في حقوق العباد وبيان ذلك ان القضا

وان فري به للقول بحري الفرة المتواترة على طاعتها ثباتها وبان ذلك كان مشروعاً عام
يقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان وجوب الغديبه في الشيخ الثاني انما ثبت بالاجماع
على ما رواه الربيعين بقدره الباقي لا يتعين ثبوته واذا لم يتبين ثبوته لا يحسن عليه
واذا لم يحسن عليه كانت محتملة وهو المطلوب واذا حار الاحتمال كان الاثبات بالبين
على العبد اولى واحوط من تركه ما عليه **قوله** كالتصدق بالقيمة هذا الرغف الاستيعا
وليس بمقتضى عليه لان الحكم في المفسر عليه يجب ان يكون ثابتاً بالنص والتصدق
بالعين او بالقيمة ليس كذلك ولا يكون قياساً تمثيلاً وهو مجبور عندنا ومعناه وجوب
الغديبه في الصلاة للاحتياط بنا على احوال التحويل نظير التصديق في كونه واجبا للاضحية
بنا على احوال اصالته ويجوز ان يكون جواباً لشكك آخر وهو ان يقال التقرب بارافه الدم
عوف بنص غير معقول المعنى فينبون بمضي ايام النحر لان مثله غير مشروع فريده للعبد
في غير ذلك الوقت وقد اوجبت التصديق بالقيمة او بالعين بعد مضيها وماذا الا احتياط
لحلف مقام الاصل بالاحرام في امر غير معقول المعنى وحاصل الجواب انما اوجبت
التصدق بالقيمة او كونه اصلاً وجابراً لما فريده من العباداة لا لكونه مثلاً وخلفنا عنها
حين يلزم نصب الحلف بالراي فيما لا يعقل بنذر التقير الى انما قيد بالتقير
لانه ليس عليه اضحية فاذا اندرنا وجبت واذا اشتراها بدينه الاضحية تعينت
للاجوب لانها بالتزام النية صارت واجبة كالمندوبين اذ الشروع في السبب
كالشروع في السبب فاما الغني الذي لم يرضح ولم يشتتر شيئاً يتصدق بثمنها لانها
واجبة عليه فاذا اقامت وقتها تصدق بالثمن اخرجاه عن العدة كلية المصلحة اذا
فانت فانه يصح الظاهر لانها عباداة مالية اي والشروع المعهود في ذلك
التصدق بالعين او بالقيمة كما في سائر التصديقات لان شكر كل نعمة انما يجزى بحسبها
كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر نعمة اللسان باللسان وشكر المال باليدع البعض
فاختل ان يكون الاصل هو التصديق بالعين لان الشارع نزل قربة التصديق الى
التضحية وهو متضمن في المالية بارافه الدم عند مجرور بارافه الدم وازالة النول
عند ابي يوسف حتى اذا اضحي الوصوب له لا يرجع الواهب عند ابي يوسف ويرجع عند محمد
من اوساخ الذنوب والاثام لان مال التصديق يصير كالما المستعمل فان يصير
نجساً باقامة الغزاة نجساً من اوساخ الناس لكونه آلة لسقوط الواجب ولذا حرم
الصدقة على ثياب اصلي الله عليه وسلم وعلى من تخلف به نسباً وهذا لان المال لما صار
الذ لسقوط الواجب تسري اليه الذنوب والى هذا الاشاع بنقله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم فقل الشرح الغديبه الى التضحية لتزول الاثام بالدماء النجس لصير
الدم طيباً طاهر اصلاً لاصناف الكرم بخلاف التصديق بالعين بسبب صدقة الغزاة
لان الغزاة جسيمة محل الاوساخ والذنوب ليزول ما فيها اي ما في العين بحسب

الثابة مثلاً لكن سقط ذلك الاحتمال وهو التصديق بالعين لانه ثابت بالراي
فلا يجزى في مثالبه المتصور عملنا بالاصل الى المختل وهو التصديق بالعين
واذا اجا العام التابل الى بعني اذا اجا ايام النحر من العام التابل فبنا ان تصدق
بشيء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته على المثل لكون التضحية
مشروعة خاله فعرضا ان اجاب التصديق بطريق الاصل اذ لو كان يطرق الحارفة
لعاد الحكم الى الاصل المتصور عند الغدق عليه كما اذا فذ وعمل الصوم فانه يبطل حكم
الغديبه لم يبطل بالتشك فانه لا دار بين ان يكون اصلاً لا يبطل بالغدق على الارافه
وبين ان لا يكون اصلاً فيبطل به وقد حكم به بكونه اصلاً فلا يبطل بالتشك كما ان الارافه في الو
لا اختلفت ان يكون اصلاً وان لا يكون لا خال اصالة التصديق فلا يبطل بالتشك
لكونه متصوراً عليه فلا يمكن اعتيان في مثالبه المتصور ولا يعقد قوائمه
قلت لا تسلم لزوم القسح لا اجيب ايضا بان الاشتغال بالارافه بغير
الضحية فلا يمنع بقا احوال اصالة التصديق بخلاف القياس المراد القياس
العقلي لان احكام الشرع تان يوافق العقل بمعنى انه يدرك وتان لا يدرك وليس
المراد القياس الشرعي الذي هو الحاق فرع باصل بعللة ولو اخر المصنف قوله
وهو السابق عن قوله بالقيمة لكان اتسب وجه كونه النسب ان مذهب الجمهور ان
الاصلي في الاعيان المصونة المثل او القيمة ورد العين مخلص عنه ولهذا يصح الميراث
عن الفان والكمالة حال قيام العين مع انها غير جازية عن العين فاذا كان تاجز قوله
وهو السابق عن قوله او بالقيمة اتسب ولعل المصنف اخذ بمذهب بعض المشايخ
من ان الموجب الاصلي في الاعيان المصونة رد العين واد المثل او القيمة مخلص فيكون
الان نسب ذكر وهو السابق عقيب قوله بالمثال لان جهالته جهلة في الوصف
وهو كونه حبشياً او سودانياً او هندياً او ما الجنس فادجه لانه فيه لان العبد جنس
بخلاف ما لو قال على مرفوق فان المبالاة تكون في الجنس فانه يشمل الذكر والانثى
كشمسية ثوب او دابة تمثيل للمبالاة في الجنس فان الثوب يشمل الغزل والحرير والقطن
فالجملة لانه في جنس الثوب اذ الثياب اجناس مختلفة وكذا الدابة تشمل الفرس والحمار
والفرد والتمل فتشمل على ما سمي على المسامحة كالنكاح دون البيع وذلك لان المهر
في النكاح متبادل بما ليس بمال فلا يكون عوضاً من حيث المالية بل تكون صلته مستندة
فلا تجزى فيه المنازعة عادة بل تجزى فيه الساهله والمسامحة بخلاف البيع فالمال
فيه متصون وانما تختلف باختلاف الوصف لانه نوع في المنازعة فصار
القيمة اصلاً من هذا الوجه من احوال السير ويعتبر من ماعلي العبد حتى كان العبد حلت
عنه كذا في التلويح حتى يجبر بالدفع لان حتى هنا ابتد ابيه لا لغاية كقولهم
فادن حتى لا يرجونه وانما يجبر الزوج الى جواب سوال يان يقال ينبغي على ما ذكرتم

في احوال الاصل الى المختل

ان تتعين القيمة ولا يخبر الزوج بين ادا العبد والقيمة وحاصل الجواب ان العبد معلوم
الجنس بمول الوقت فبالنظر الى الاول يجب صرحا كالمهر عدا بعينه لان العلم ثبت
القدرة على التسليم وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كالمهر عدا بعينه لان العلم ثبت
العجز عن التسليم فصار الواجب بالعقد احد الشيين فخير الزوج **قوله** لان تسليم
لا يمكن الا بعينه اي القيمة فكانت مبدئية على نسبة شي معلوم ابتداء اصحاب
بخلافها اذا كانت مساة في العقد فان ثبوته اذا يكون قصد باوحي بمحمله لاحلا
باختلاف المتعديين فتكون منسقة كما لو قال على عبد او د راهم وكر من شي بعينه فضا
لا قصد **قوله** قيدنا محل الخلاف بالتبوء الثلاثة يعني بها اذا قطع شخص
واحد يد وحل ثم قتله قبل ان يترابيه عدا وفيه فساد فان التبدل الثالث وهو العهد
انما ذكره المصنف فكيف يضيف الشارح الى نفسه ويمكن ان يقال اضافة
يطرق التغليب والحاصل ان القطع والتبدل اما ان يصيد واحد عن شخص واحد
او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطابين او عهدا واحدا مع عدا او اخر خطا
وعلى التقديرين اما ان يكون القتل قبل الير او بعد الير **قوله** فيها جتان سواء
صدرا من شخص او شخصين لا في العدين القضا ص فيها وفي الخطابين الدية فيها وفي
المختلف الدية في الخطا والقضا ص في العهد فان كان القطع خطا والبدل عدا ففي اليد
نصف الدية وفي النفس القضا ص وان كان بالعكس ففي اليد القضا ص وفي النفس
الدية **قوله** ولما يكونان جتان في اليد الير اذا كان قبل الير والقتل من شخص
اخر فانه ينقص منها وهذا محذور التبدل الاول **قوله** او شخص واحد لكن احدا خطا
والاخر عدا فيجب في العهد القضا ص وفي الخطا الدية كما ذكرناه وهذا محذور قيد
العهد **قوله** واما ان كانا خطابين الى وهو ايضا محذور قيد العهد ويكفي فيها دية واحدة
لدخول دية اليد في النفس والحاصل ان هنا ستة مسائل اذا اتخذ الخطا في سنة
عند تعدد فلا تدخل الا في الخطابين فانها تند اخلاص فتحب دية واحدة ان تحلل
بينهما سيرا وان تحلل فلا تدخل في اليد النصف وفي النفس الدية كاملة **قوله**
لان الخطا موضوع عنا يعني صورة الفعل في الخطا والاشتر موضوعا عن عناصر الشارح
كروا منه لا حكمه لان حكمه مشروع واما قولهم المراد برفع رفع الحكم مرادهم حكم الاخذ
وهو الاخذ لا حكم الدنيا وهو الجواز والصحة اعلم ان هذه المسئلة ليست من قبيل
القضا لانه تسليم مثل الواجب بالسبب الذي وجب به الاداء والضمان في هذه الصورة
يعين ما وجب بالسبب ابتداء وهو طاهر فيكون من قبيل الاداء لا القضا واما او ردها
المصنف استطراد من حيث انها دخلت تحت قوله ولا يصح والى المثال القضا
الا عند تعدد الكامل **قوله** قيدنا بالانلاف الى حاصله ان الخلاف في سلب غصب
المنافع ليس بناء على الاصل المذكور بل بناء على الاختلاف في زوايد الغصب فان

ليست مضرة على القاصب عندنا الى ان الغدي بان الغصب ازاله اليد المحنة
بأشياء اليد المصلحة وقد تحقق ذلك في الزوايد لم يرد في يد القاصب فكذا
المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين واما الخلاف في الانلاف
فتنا على الاصل الذي سيذكره لا على اثبات اليد وازالت **قوله** المبرم المحصورة
استثنائا من قوله لا يقض **قوله** لان العجز عن المثال الكامل انما يظهر وقت القضا
لان القيمة مثل قاصر والمثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا ينقطع احتمال
الا بالانقضاء فلا يصير المثال القاصر مشروعا بالانقضاء **قوله** وعند ابي يوسف الى
حاصله انه فاسد ماله مثل على بالمثل له وهو قياسي مع الفرق كما قرره الشارح
وعند محمد يبرم الانقطاع لان القاصر لا يصير مشروعا بالانقضاء ولا يجوز ولا ينقطع بالقاصر
لا يصير مشروعا بالانقطاع **قوله** ولا مماثلة بين العين والمنفعة لان المنفعة
عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محذور لان الاحراز هو الصيانة والاداء وقت
الحاجة فيتوقف على النية الاحالة وغير المحرز غير متقوم فالمنفعة غير متقومة فلا
تكون مثالا للمتقوم وما لا يكون مثالا لشي لا يقتضي به الا ينقص ولا يصح ذلك فاقضا
وعلى عدم بقا الاعراض منع ظاهرا لانه مبني على ان البقا عرض ولا يجوز قيام العرض
بالعرض وكل من القدر متين متنوع على ما بينه في كتب علم الكلام وليس سلم فانه عدم الاعراض
في كل ان مشاهدتها بتجدد امثاله مع انهم جعلوا الحكم بقا الاجسام ضروريا فيكون
بقا الاعراض ايضا ضروريا اللهم الا ان يخصص الحكم بقا الاعراض المتقومة بالمنافع
وايضاً للحكم ان يقول يل المتقوم باعتبار الملكية والطاقت النصرف وهي راجعة الى
المنافع اذ بها اقامته المصالح وتنقصية الموانع لا بنفس الاموال **قوله** والالية للشي
عبارة عن صيغته الاجاب عن قوله انها اموال وحاصله اننا اسلم انها اموال
لان مالية الشيء بالتقول وهو عبارة عن اذ كان وقت الحاجة لا عن الانقضاء بالانقضاء
لان مثل الاكل لا يسمي نمولا والمنفعة عرض لا يسمي نمولا ولا يكون نمولا ولا يكون
نمولا لا يكون مضمونا واما ورود عند الاجابة عليها فبا اعتبار قيام العين بقاها على
ان الاجابة وردت بالنص على خلاف القياس فلا يصح القياس عليها واما تقدمها في عقد
النكاح وعين من العقود فبا اعتبار النواضي الثابت بالنص بدليل وقدرها في بعض غير
متأبلة بما لا كافي في الملح **قوله** قلنا هذا اجواب اخر ارضي في اجواب تسليمي وكان الاول
المنع ثم التسليم بان يقول لا نسلم انها محزنة باحرار ما قامت به لان صفة الاحراز للشي
انما تثبت بعد الوجود وقد بينا ان بعد الوجود لا يثبت قبل الوجود لا يمكن ثبوت هذه
الصفة وليس سلمنا ان احراز محلا يكون احراز القاصب لذلك يوجب كونها محزنة للقاصب
لان العين محزنة محزنة لا للعصوب منه واحراز القاصب لا يوجب الضمان وليس سلمنا
انها محزنة للعصوب منه لكن انما يكون مضمونا ان لو كان الاحراز اعتبارا في اثبات صفة

التفوق وهو ممنوع فثبت ان النافع ليست بمالك فصلا عن التفوق والعين بالتفوق
وما لا يكون منتقما لا يكون مثالا للتفوق لا يقال **قوله** لو لم يكن بين العين والمنفعة مماثلة
فليس احدا بالآخرى لا ما تقول ذلك غير جائز اجماعا فبين التفوق والمنفعة
مماثلة فان الحر المبتدع على تقطيع واحد يوجب جرحا جرحا واحدة لا مفضل منتفع احد
الحرين بالآخرى مع وجود المماثلة اجماعا على ان شأنا جرحا جرحا ان العصب والاملا
لا يتحقق في المنفعة فان المعدوم ليس بشي فلا يتحقق فيه فدل جني يقال ان العصب
او التلاف واذا لم يجب الضمان لتعدا ايجاب المثل كان ذلك لفروق ثابتة في حقنا
وهذا اما لا لتعدا على التضام بالمثل وذلك مستقيم مع ان حق المظلم لا يحد ويحل
تتأخر الى الاحقة ولو اوجبت الزيادة على الفقد والمثل فبطل حقه عنها اصلا وكما
ما قلناه اعدل من هذا الوجه لا يقال يجب ان يستطاع اعتبار هذا التفاوت دفعا
للظلم ووجرا للظالم عن التلاف اموال الناس لا نافدا ووجبا للزجر عن ذلك التعزير
والحبس وهو كاف قال في المبوط هذا ويستثنى ارض الصبي والوقت فانه لو
اوسكت يجب اجر المثل كذا في الخلاصة **قوله** في المنة ولا يضمن يقتل القاتل هذا
مما صنفه المصنف والى مقتوله والتعدي لا يضمن لان مقتله القاتل ويجوز
ان يفرام بنيا للفقول والنايب عن القاتل خير الفود والعرض **قوله** ويضمن عند التام
ايجه **قوله** وقال في التهذيب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو مذهبنا **قوله** فلا يكون
مالا فلا يضمن هذا بالنسبة الى ولي المقتول الاول واما ولي القاتل الذي للمقتول
الثاني فلم ان يقتضوا من قاتله والذي يدل على ذلك ما قاله البرزوي رحمه الله
قان قتله ثم ادعى الى امره صدقة الولي لا يثبت الامر الا بالبيعة ويقتصر من القاتل
ان لم يترهق وكذا قال السجاني والحاكم الشهيد في كافييه ورحمهما الله تعالى
قوله واما شرعت الدية بالنسبة الى حالة الخطا على خلاف القياس فقد تقدم المراد
بالقياس العقلي لا الشرعي وهكذا في كل موضع يتبادر فيه انه على خلاف القياس
قوله والزابل عين التاتيت اي تلك العين فانه مقتوم ثبوتها وهو ظاهر
وزوالها كما اذا شهد شاهدان على السيد بالعنف وقضي به القاضي ثم رجعا فانها
يضمان القيمة ولذا ملك النكاح بل اولى لان ملك اليمن يجوز ان يقتله بلا بدل
بخلاف ملك النكاح حيث لا يملك عن البدل **قوله** ولنا ان ملك النكاح ليس مال
فلا يضمن بالمال لان الضمان مفاد بالمثل ولا مماثلة بينهما لان ملك النكاح شرع
ليسكن والازدواج واتقا النسل والام لا خلق بدله لا فائدة الاصل ولا يتأثر لان
حيث لم يبين الشرع عليه وكان الاول ان يذكر الاصل وهو ان ضمان العدو وان يجرى المماثلة
الكاملة او النقص ثم يذكر ما يتفرع عليه والاو ان يكون الفرع عليه ان ما يقتل له
مثل لا يتفرع اليه بغيره فليما مل ذلك ان تقول لا سلم انه غير مذكور لان قوله ولا يضمن

٣

المثل الى منتقن لهذا الاصل فالعطف عليه اولى لتفرده **قوله** وبشيء بدل المثل يد
عالمين بمالك يعني فيكون نسبيته بدلا محاذ **قوله** وما يملك مجانا لا يعظم فيقوم
البضغ صيانة عن ان يملك مجانا لا يملكه شرفا كشراف النفوس لمصو لا النسل منه
قوله اما عند الزوال فلا يتقوم البضغ كانه اما يتقوم عند الدخول لانه شرف
قاد بشرع تملكه الا يعوض فاما الا استنطاق فتفسده شريف اذ يحصل به شرف
البضغ وهو التخلص من الملوكة فلا حاجة الى ايجاب المال اذ لا يجب الا هذا الغر
وهو حاصل هنا بدونه **قوله** ولهذا صح ان التنازل فثبت ان ملك النكاح
ليس بذى خطر فلا يثبت له التفوق اما التفوق للملوكة وهو المحل ولا يلزم من
تقوم الملك **قوله** ولو خالعت ابنته الصغرى على ما لها يقع الطلاق ولا يلزم
عليها المال اما عدم لزوم المال فظاهر لان المصلحة على ما لها كالشروع به لكونه مما لا
بما ليس بمال ولا منتقوم وهو البضغ لانه لا قيمة له حالة المرح والاب لا يملك
النسب بما لها واما وقوع الطلاق فهو على الصحيح لانه علقه بقبول الاب فيكون
كتعليقه بغير افعاله ولا يلزم من عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق لا الترك
ان المصلحة بالغير يقع به الطلاق ولا يجب بشي وجه غير الاصح ان الاب لا يضمن بدل
المصلحة كان هذا خلع مع البنت فينتوف على قبولها كالكبيره اذا خالعت عنها الاجنبي
قوله لان ضمانه باعتبار التلاف مملوكة المنتقم الى جوارب يقال هكذا اجاب
صاحب الكشف فيل وفيه نظر لانه ان كان الضمان باعتبار الملك فالسؤال بان
وان كان باعتبار الملك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالة الخطر عن الملك لا يتوقف
على الشهادة فبطل دليلكم ان كل ما لا يتوقف على الشهادة لا يكون له خطر وهو المظلم
اشبه في النظر نظر فان الضمان باعتبار الملوكة وازالة خطر الملك وقعت ضمانا
لا قصد ازالة اصل السؤال ساقط بعد بيان عدم تقوم ملك النكاح لان قوله
ولهذا صح لبيت مقدمه في الدليل بل توضيح لبعض الاحكام **قوله** لانها لو رجعت
قبل الدخول بضمان نصف المهر اتفاقا لان قيل لو لم يكن البضغ منتقما عند الزوا
لاضمان الشهود بالطلاق قبل الدخول نصف المهر بعد الرجوع واللازم من منتقن الملوكة
مثله فالجواب ان كون وجوب نصف المهر قيمة البضغ ممنوع لان قيمته مهر المثل
او المسيء خلا وهذا القدر يكفي جواربا عن النقص **قوله** لانها الزمناه ذلك النصيب
حاصله ان عود العفود عليه اليه يوقع الفرقة قبل الدخول مستطاع جميع الصداق
اذ لم تكن الفرقة مضافة الى الزوج بان ارتدت والعياذ بالله تعالى او مكنت ابن
زوجها فيها باضافة الفرقة الى الزوج بشرط انها على الطلاق منع العدة المستقطعة
من العمل في النصف فكانها الزمناه ذلك النصف بشرط انها وفرتها به عنه بعد فوات
تسليم البضغ فيكون ان بمنزلة العاصم له في حقه واعتراض بان المهر اذا اكره على

فيثبت

امراة ابية جني ذني بها قيل الدخول بحجب على الزوج نصف المهر مع ان الامن لم يوجبه منه
ما يصير الفرقه مضافه الى الاب واجيب بان الامن باكر اياه اياها منع صبره
الفرقة مضافه اليه وذلك بوجوب نصف الصداق على الاب ثم يرجع به على الامن
لانه قوت يده عنه وفيه نظر لان الذي ظهر من كلامهم ان عود المعقود عليه اليه قيل
الدخول عملة السقوط وانما منع الشهود عن العمل بالضافة الفرقه اليه وهذا
الجواب ينتضي تخصيصه وهو عندكم لا يجوز **قول** فاشبهه الغصب فكانتم غصبوا
لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة وقد وجد اثبات يدها
على ذلك النص وازالة يده عنه **قول** ولا يد للمأمر به اي من قبل الشارع
لان الامر من قبله لا يستلزم صفة الحسن للمأمر به لجواز ان يأمر بما هو فيه
لان قول القائل اسرق مثالا على سبيل الالتزام امر صحيح لغة وليس بمفيد لحسن
ما امر به وكذا الكلام في النهي والنهي فعلم بعد ان حسن للمأمر به لا يجوز كونه
مأمر به بل انما هو لكونه مأمر به من قبل الشارع فتبوء الحسن له انما هو
من هذه الحيثية **قول** من صفة الحسن الاضافه ببيان من قبيل باب سباح
وخاتم فصفة اي من صفة هي الحسن والحام الصفة للمبالغة واللام العهد الذي
اي الحسن المأمور بالخلاف وهو الحسن الذي معني كونه الشيء متعلق بالدخ عما جلا والتوا
اجالا الذي هو معني كونه مالا يالطبع كالحلو ولا الذي معني كونه كمالا كالعالم
فانه بعد من الاعتناء من عقلي اتفاقا **قول** اعلم ان الحسن لا يخرج من محل النزاع
كما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والتبع يطلق على ثلاثة معان فبالعني
الاول الخلو من الرقيق وبالثاني العلم حسن واليهل فبيع وبالثالث الطاعة حسنة
والعصية قبيحة ومعني كونه الشيء متعلق بالدخ او الدم او الثواب او العقاب
شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو وهذا لا يستلزم
العقاب ولم يتولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث **قول** واما
بالتشبيه الثالث فقد اختلف فيه الى اعلم ان العلماء اختلفوا في ان حسن المأمور
بهذا التفسير من موجبات الامر معني انه ثبت بالامر او من مدلولاته معني انه
ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له ذهب جماعة من المحققين منهم فخر
الاسلام وشمس الامية وابو الحسن الاشعري وعامة اصحاب الحديث الى الاول وقد
اخرجون الى الثاني منهم صاحب الميزان وجماعة من اصحابنا وكثير من المتكلمين والمعتزلة
وهو الصحيح قال صاحب الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض
الاشياء وعما كالايمان والعبادات ان كان الامر دليلا معرقا لما ثبتت حسنة العقل
ومرجيا لما يعرف به **قول** وعند المعتزلة الحاكرا بالحسن والتبع هو العقل فمد
العقله تفصيل قائم فالواحد افعال على ضربين ضرب يدرك بالعقل وضرب

في توضيح الجواب
في خصوص العقول
ان شاء الله
نذحي
90

لا يدرك الا بالاشعاع فالضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل كالحسن الكذب النافع
ونفع الكذب الضار والصدق الضار والي ما يدرك بصنوه كالحسن الصدق النافع
ونفع الكذب الضار والضرب الثاني كحسن صوم اخر يوم من رمضان ونفع صوم اول يوم
من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه **قول** وعندنا الحاكرا بها هو الله تعالى
لا يقال هذا انه ليس له تشا عن يعينه لاننا نقول الفرق ان الحسن والتبع عند الاشياء
لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفها العقل خلق الله تعالى على ما ضررت
بالاكتساب فاعلم كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ونفع الكذب الضار او مع كسب
الحسن والتبع المستفاد من النظر في الدلالة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالاشياء
والكتاب كالكثير احكام الشرع ومن هنا يتفرق الفرق بين من ذهب الى العقل كحيث
الافعال التي تدرك بالعقل وهو انهم يقولون العقل موجب للعلم بالحسن والتبع بطريق
التوليد وهو ان يولد العقل العلم بالنتيجة عن طريق النظر الصحيح وعندنا اصحابنا العلم بها
انما يحصل بخلق الله تعالى والعقل انما هو آلة لمعرفة حسن بعض الاشياء ونفعها **قول**
وامر به اي بذلك التبع كالتفصيل فصا صا وسائر الحدود وقائما بحسب الظاهر فيجب
وحسنة بحسب الشرع لما فيه من العدل فالشرع يوقف العقل على حسنة بعد الامر به
بحسب الظاهر لانه حسن في نفسه والمذكور في الكتب الغلامية انه لا يقع بالنسبة
الي الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقفة على بهج الصواب لانه مالك الامور على
المطلق **قول** فنقول الحسن لذاته الى المناسب ذكر هذا التفصيل عند قول الماتن
وهو اما ان يكون لعينه **قول** كالايمان والصلوة فانه مبنى العقل ان العنان فعل
مخالف لهوي النفس مطلوب به رضي الله تعالى بعقل حسنة سواء وجهها امر او لم يرد
للزوم ثبوت الحسن لما هيته هذا المفهوم عقلا ولا التفات الى الكاين **قول** ونوع منه
المناسب ان يقول واما ان يكون الى المتأبلة اما السابقة وحاصه ان الحسن لعينه
نوعان نوع يكون حسنة لعينه مع قطع النظر ان يكون انبيا تاما بالمأمر به كالايمان والصلاح
ونوع يكون حسنة لكونه انبيا تاما بالمأمر فقط كالايمان والصلوة والركن والطه
والوصوم والنوعان وان نبينا بحسب المفهوم والاعتناء فلا تباين بينهما في الحصول لا شر
واحد فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه فجمعنا في مادة وينفرد كل منهما في آخر
فيجمعنا في مثل الايمان بان امن بعد ما امر به فانه حسن لذاته ينفع النظر عن كونه
انبيا تاما بالمأمر لانه لا يحتاج في تحقق حسنة اليه وحسن لكونه انبيا تاما بالمأمر به وهو
الاول بدون الثاني فيما اذا امن بدون ان يؤمر به ويوجد الثاني بدون الاول فيها يكون مأمر به
ولا يكون حسنة لعينه كالمؤمن المأمور فانه حسن لعينه لكونه انبيا تاما بالمأمر به فان قلت
كيف نقول لا يكون حسنة لعينه مع انه في تقسيم الحسن لذاته وهل هذا الاشارة الى
مراده انه ليس حسنة في حد ذاته كالفهم الاول بل حسنة لعينه لكونه انبيا تاما بالمأمر به

نقط خلاف الامر بالايان قائم لذاته ينقطع النظر عنه كونه انبيا بالامور به حسن
لعينه ايضا لكونه انبيا به فقيه حفتنا حسن لعينه بلا واسطة وبواسطة
والمراد بالحسن لذاته في القسم الحسن لعينه في حد ذاته اعم من ان يكون حسن لعينه بوسطة
او بلا واسطة **قوله** وبعد اي يبين انه يشترط في النوع الثاني ان يكون الانبيا
بالامور به لاجل كونه مامورا به بنقض **قوله** وعلى هذا اي كما ان النوعين الحسن
لعينه يجتمعان باعتبارين وان كانا متغايرين بحسب المفهوم لا يمنع اجتماع الحسن
لذاته ولغيره كذلك **قوله** كالوضوء المني قائم لذاته حسن لذاته باعتبار كونه انبيا
بالامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلاة **قوله** والمراد بالامور به الاجواب
سواء بان يقال الامور به في الصلاة والركن وتخبرها هو الانبيا بهذه الاشياء العبد
انما هو مامور باتباع الفعل واحداً فاما معنى الانبيا بالامور به والانبيا هو نفس
الامور به وحاصل الجواب ان ههنا معنى مصدرى ومعنى حاصل بالمصدر والاول
هو الانبيا والثاني هو الهبة الموقفة قاراد وبالامور به الحاصل بالمصدر اعني
الحالة المخصوصة وبالانبيا اتباعه واحداً فافهم **قوله** ويبحث الحسن والنجس
طوبى واحسن ما يطالع عليه صدر الشريعة والتلويح **قوله** وهو اي ما يكون حسنا
لعينه اي لعين ذاته لا لورود الامر به وهذا مراد الشارع بسلب الواسطة
وليس المراد به قطع النظر عن الشرع **قوله** واما ان يتقبل السقوط اي سقوط الكلفة
به **قوله** كذا قال بعض الشراح المراد به منصور القاني رحمه الله تعالى شارح المعنى
وقال عفت النظر المذكور اللهم الا ان يقال انما ينقسم الى ثلاثة اقسام بالتقسيم
اذ ما يجتدل السقوط اما ان يكون مشابها او غير مشابها وما قاله الشارع رحمه الله
ظاهر **قوله** او يكون ملحقا بما حسن لعينه كالصلاة انما الحسن هذا القسم ما حسن
لعينه دون ما حسن لعينه في غير لفتق ما باللعين وتقدمه على ما بالغير على الارشاد
الوساطة صير هذا القسم محض بعيد الله تعالى لصير كانه ليركن فيه مشابها
لما حسن لعينه اصلا **قوله** فالقسم الثالث درجة ثالثة تبينها اي فيكون فيها ما حسن
لعينه ولما حسن لعينه لان حسنه المعنى في نفسه ولعنه في غيره بحيث لا يستعمل العقل
بادراك حسنه بخلاف القسم الاول فان العقل يستدل بادراك حسنه خاليا عن
مشابها ما حسن لعينه وهذا القسم الثالث كله يخل السقوط والحاصل من الترتيد
المذكور في المتن بالحقيقة ثلثه اقسام وباعتبار السقوط والتزديد فيه اربعة
اقسام لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لعينه في غيره او لا والثاني اما ان يتقبل سقوط الكلفة
او لا وما يتقبل السقوط اما ان يتقبله وصفا لا اصلا او يتقبله اصلا ووصفا
واعلم ان الاقسام العقلية في السقوط اربعة لان الحسن لعينه اما ان لا يخل السقوط
اصلا ووصفا او يخلها او يخل سقوط الوصف دون الاصل او يخل سقوط الاصل

دون الوصف فتقبله لا يتقبل السقوط اعم من ان لا يتقبل اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا
وكذا قوله يتقبله اعم من ان يتقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا فقط **قوله**
كالنقد بين التصديق هو الادعاء والقبول لو فرغ النسبة او لا وفرغها اي نسبة
الصدق الى الخير اختيارا حتى لو وقع في التلب صدق الخبر ضروري من غير ان يسهل الى
اختيار لم يكن ذلك قصدنا لاننا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يهتم من نسبة
الصدق الى التكلم المقبول حكمه والادعاء له فان قيل فعل هذا يكون التصديق
من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايان قلت
صح ذلك باعتبار اشتغال العقل بالافعال وحرف القوة وتبريد المقدمات وروغ الموانع
واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية وتحوذ لك من الافعال الاختيارية كما صح
الامر بالعلم واليقين وتخبرها **قوله** ولا يتقبل السقوط اصلا ووصفا المراد بالاصول
هو الاعتقاد وبالوصف الحسن ولك ان تقول ايراد الايمان في تطهير هذا النوع
مشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل فقل الامر فليست يوجب الاستدلال على من سئلته
الدعوى وهو في بيان الحسن الذي ثبت للامور به بالامر وعرف به لا بالعقل ولذا
ليريد كنه القاضي ابو ترديد الا ان يكون عنده بالسبع كما قال الاستعري لكن قوله لا يتقبل
السقوط يا يا يا والجواب انه يجتدل ان قوله ذلك يا يا لا يفسر كل ما هو السبع
قائلا للسقوط بل القابل له حكم محتمل الوجود والعدم والايمان ليس كذلك **قوله**
ومثال ما لا يتقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار فان اصلا وهو التكليف بالنسب
ساقط حالة المكره حتى لو بدله بصدق لم يكن كتمرا اذ كان مطيعا للقلب بالايمان
وهذا لان اللسان ليس بعد التصديق ولكن دليل على التصديق وجود او عدمه
فاذا بدله بغيره في وقت يتمكن من اطرافه عد كتمرا وان زال تمكنه من اطرافه لم يعد كتمرا
لان قيام السيف على راسه دليل على ان الحامل على التبدل دفع الهلاك عن نفسه
لا شدة بل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبدله دليل على التبدل واعتقاد هذا ذهب
جمهور المحققين الى ان الاقرار باللسان ليس جزا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط الاجرا
الاحكام حتى بان صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مومنا عند الله نعم
غير مومن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس ذهب بعضهم الى
انه جز من الايمان تمسكا بنظر اهل المصنوع الداله على كونه كلمة الشبهة من الايمان لان
كونه اقرار جزا له شأبه العرضية والتبعية ففي حالة الاختيار تعتبر حملة الجزية
حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مومنا عند الله تعالى وفي حالة الاضطرار تعتبر
حملة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار **قوله** ووصفه
وهو الحسن غير ساقط الخ قال المصنف رحمه الله ومبنى احتمال الاقرار بالسقوط احتمال
الحسن السقوط ايضا قال صاحب الكشك وهو مشكل لان حسن الاقرار لا يستطفي في حالة

الأكراه لا يبري أنه لو صير جني قتل كان ما جورا فكيف يكون حسنه ساقطه في هذه
الحالة وإنما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لأن عدم الوجوب لا يستلزم
عدم الحسن كالمندوب واجب عنه بأنه لا يلزم من كون الصابير عليه شهيدا انقضا
حسن الاقرار وسقوط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اكل الكفر والعبادة ما
نقالي بل بقي ذلك حراما كما كان قبل الاكراه الا ان الترخص ثبت شرعا وعناية لحق نفسه
فاذا صير جني قتل كان شهيدا ابنا على بنجاح حسنه اكل الكفر لا على بنجاح الاقرار
ولا تسليم ان عدم الوجوب يستلزم ما لعدم الحسن الثابت في حسنه لان انتفا المتضمن
يوجب انتفا المتضمن **قول** في المن والصلوة اي في الاوقات الكاملة **قول**
لكنها تقبل السقوط الى لا يقال القابل من شرطه ان يوجد مع المتبول والصلوة متى
سقطت لم تكن موجبة لا ناقلة هذا اذا كان المتبول وجوديا والسقوط ليس كذلك
قول كالصلوة في الاوقات الكروية فان صفة الحسن ساقطه لان هذه
الاقوات ليست بصالحه للتفطيم واصلا وهو التكليف بها غير ساقط وانما لم
يجز الفصل في تلك الاوقات نقصانها وما وجب كمالا لا يتبادر في نقصان الا ان النقصا
استطه الشارع فيها عن الكلف ولذا جاز عصر يومه بصفة النقصان لنقصان
ولو كانت ساقطه لما صحت وانما صحت الفايته في الارض المقصوبه مع وجود النقصا
بالكراهة لان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان بالمصلي لانه سبب ونقصان
السبب يوجب نقصان السبب والمكان طرف ونقصان الطرف لا يوجب نقصان المطرف
على ان الوقت داخل تحت الامر فنقصانها يمنع الجواز والمكان ليس كذلك فلا ينقص المأمور
بنقصانها **قول** اذا النفس ليست بجانية في صفتها الى فان قيل لما لم تكن النفس
جانية في صفتها كيف استخفت القهر فالجواب انما وجب قهرها لما لم تكن جانية
وشهوانها لئلا يقع المرء في الهلاك ويقوز بالنعيم السرمدي قال الله تعالى ولهي
النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى كما ان النار عند النار اختار اعدا الهلاك واجب
وان كانت مجبولة على الاجراف **قول** وكذا حاجة القنير خلق الله تعالى قال الله عز
وانه هو اعني واقفي اي اقترع في قول **قول** فالحقت هذه العبادات بالصلوة وهذا
شرط لوجوب اهليته كاملة من الفعل والبلوغ فان ما كان عبادة خالصة يشترط
لها الا اهليه الكاملة جني لا يجب على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط
لها ذلك كالعشر وصدقة الفطر فان قيل الصلاة حسنة بواسطة استحقاق
الحال ولذا لا تحسن لغير فيكون حسنه بالغير لا بالعين قلت لم ترد العلامة للفعل
لعينه او لغير حسنه مع قطع النظر عن الاضافات فان ذلك متعذر وانما ارادوا
ان الفعل المضاف اذا صار مأمورا به يستلزم حسنه لا محالة فذلك يجوز ان يكون
باغتيا ونفس الفعل المضاف ويجوز ان يكون لغير ويكون ذلك الغير هو المقصود

بالا يصر في نفس الفعل فالإيمان بالله تعالى والصلوة كل واحد منها حسن لعينه على
منه يعني ان كل واحد منهما مطلوب الحصول لنفسه لا لمعني آخر والوصو والمجاهدة وكل منهما
مطلوب الحصول لذاته بل لا بد الصلاة واعمال الدين واذا عرف هذا ظهر
الفرق بين الصلاة والعبادات الثلاث فان الصلاة حسنة لذاته على معنيها
مطلوبة الحصول لا التفتات للامر في الطلب الى امر اخر بخلاف الركوع والصوم
فان المطلوب منها امور اخر من دفع حاجة الفقير وقهر النفس وتظيم الماكن
الشريفة وقد علم بهذا ان قول من انكون الفعل حسنا او قبيحا لذاته وقيل
قد تختلف حسن الفعل ونقصه باختياره لا صافته فلا يكون حسنا لذاته ولا قبيحا لذلك
لان ما بالذات لا يختلف **قول** فان قلت هذا لا حاجة الفقير وجباية النفس
حاصل السؤال ان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزياية البيت
وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف المكنة مما لا دخل
فيه لفدق العبد وجنبه فيكون الركوع والصوم والمجاهدة من الحسن لعينه فطعا لان
لان هذه الوسائط ليست بخلق الله تعالى فلا يتجده صيرورته في حكم العبد
واجب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزياية البيت نفس الركوع والصوم
والمجاهدة فكيف يكون وسائط حسنة وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان
ولا اختيار للعبد فيها فلو لم تغتبر وفيه نظرا في الواسطة ما يكون حسنا للفعل لا اجل
حسنة وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك ولهذا صرح بعض المحققين
بان الوسائط هي الدفع والقهر والزياية المخصوصة ولا خلاف في انها ليست بنفس
الركوع والصوم والمجاهدة في عيان في الاسلام ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير
وشرف المكان والمقصود ما صرح به بعض المحققين وجنبه في السؤال واراد واجب
بان الفقير والبيت انما يستحقان الدفع والزياية من قبل الله لا من قبل العباد
والنفس وان كانت بحسب الفطن محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والشهوة
اميل جني كانتا امر جلي لها فكانت كالمجسولة على المعاصي في النظر الى هذا المعنى
لا تحسن قهرها فسقط اذا اعتنا بالحاجة والزياية وقهر النفس ويصير كل من هذه
الاشياء حسنا لعينه من غير واسطة كالصلوة واما الجواب الذي ذكره الشارح
فهو اعشاني الجملة وتقر من ان الدفع والقهر اذا جعل مصدران للفعل المجهول
نعم ان يكون الفاعل هو الله تعالى لانه هو الفاعل الحقيقي لما لا يجمع افعال
العبد فيكونان خلق الله تعالى فصارا اقلا واسطة لعدم اختيار العبد في ذلك
فيظهر وجه الالتفات جديدة اما اذا جعل مصدران للعلوم فيكون الفاعل هو العبد
بحسب الظاهر **قول** اي ذلك الغير ان لا يتبادر الى حاصله ان ذلك الغير
اما ان يكون متصلا عن المأمور به او قايما به فان كان الاول فلا يتبادر نفس المأمور

بل يقتصر الى ان يبين به عمل حنة وان كان الثاني في ابتداء نفس هذا الماوريه وما
ان يكون ذلك الغير حسنا لذاته قطعا للذات وروا التسلل **قوله** في المتن او يكون
حسنا لمجرد شرطه هذا هو النوع الثالث من الحسن المعني في غيره وهو القدر وهو
مستوفى على اوله واسم يكون حسنا لماوريه لا الغير وانما عطفت على القسم من ان حنة
الانقسام لكونه عاما يشمل القسم وغيره فان قلت كيف يستقيم هذا التقسيم
والقدر ليس من اقسام الماوريه قلت هذا التقسيم حسنا لماوريه بحسب الغير
ووجهه ان نقول ما كان حسنا لغيره لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب الماوريه
اولا الاول هو القسم الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير حاصلا في فعل الماوريه
او بفعل اخر بعده وهو القسم الاول والثاني **قوله** في المتن بعد ما كان حسنا المعني
في نفسه او ملحقا به يعني الماوريه يكون حسنا لمجرد شرطه ايضا بعد ما كان
حسنا للمعني في نفسه او بعد ما كان ملحقا به حسنا لمعني في نفسه او كان حسنا للمعني في
غيره فينبض ان الى حسنا لماوريه القاييم به على اختلاف ايجابه حسنا ثابت له بشرط
فيكون فيه حسنا **قوله** في المتن كالوصف الى ان نقول لا نسلم ان النظر ليس
بحسن في نفسه وان لم يكن عبادة مقصودة فان الكلام في الحسن لا في العبادة والوجوب
ان الحسن انما يكون شرعا ولا نسلم ان النظر مع قطع النظر عن الصلاة ونحوها حسنا شرعا
وان كان العقل قد ينصور فيه نوع حسنة شرط للصلاة وفي ابتداء به
بحال **قوله** ولو جعل الاعاد والدفع مصداق الجهر الى الكلام فيه كما مر **قوله**
فكان الاول ان يقول انما هو لعدم احتمال ان يكون اقامة المرد ومصدر الجهر
لان اقامة الحد انما يثبت بها العبد فتأمل **قوله** والقدر الذي يتمكن بها العبد الى اخذ
هذا النوع يسمى جامع الحسنة بين الحسنين لانه يصير الحسن المعني في نفسه بافناء
الثلاثة والحسن المعني في غيره حسنا للمعني في شرطه فيكون للتصديق حسنة
حسن للمعني في نفسه وحسن ايضا للمعني في شرطه وهو القدر وكذا الصلوة والركن
والصوم والحج ويكون للرضا حسنا حسنا للمعني في غيره وحسن للمعني في شرطه وكذا الجهاد
وما شاكله **قوله** ولا شك في حنة لان تكليف العاخر قبيح انما كانت القدر حسنة
لانها يقتضي التكليف بما لا يطاق وهو قبيح وكل ما انتفي التبع به فهو حسن والقدر حسنة
واعلم ان ما لا يطاق اما ان يكون مستغلا لذاته كما عدم القديم وقلب الحقائق والجمع
بين الصديق والاجماع مستغنى عن عدم وقوع التكليف به واما ان يكون مستغلا لغيره
بان لا يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه لا تنقضا شرطه او وجود مانع كالحق الجسم
والجهر على ان التكليف به غير جائز خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم
الله تعالى انه لا ينفذ او اخبر به لك كيعض نكاحه العصاة والكفار وهذا امر ثبت
تصريح الاشعري بتكليف ما لا يطاق بالمعني الثاني وانما نسب اليه الاصلين احدهما

انه لا تثير لقدر العبد في افعاله بل هو مخلوق لله تعالى لا يبتدئ او ثانيا ان القدر
مع الفعل لا قبله على ما سيجي والتكليف قبل الفعل لا معه لان اسند ما الفعل مقدم
عليه اذ لا يصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع **قوله** وفي القدر الذي
يتمكن ولا لانه الح و ذلك لان هذه القدر هي التي شرطت للتكليف ولا شك انها
سابقة على الفعل لان الفعل يقتضي سابقا للتكليف والتكليف يستلزم سابقا
القدر **قوله** بعض الشراح فظهر من هذا ان القدر شرط للتكليف لا شرط حسن
الماوريه فالاول ان لا يخل من القسم الثاني بل تذكر ابتداء عمل حنة كما فعله الامام
ابو زيد الديلمي وغيره **قوله** فخصيص المصنف هذا القسم الى يمكن ان يقال انما
يذكر المصنف الحسن لغيره اغنا دا على فهم الاذ كما **قوله** اعلم ان القدر على نوعين
ليريد كرا الشراح النوع الثاني وكانه تزك استغنا بما سياتي في المتن وكان المناسب
ذكر هذا والتحقيق عند قوله والشرط قوله **قوله** فهي مع الفعل ولا يجوز ان تكون
قبله اختلفوا في القدر انها مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اراد بالقدر
القوة المستجيبة التي تصير موثقة عند انضمام الارادة اليها فهي تزج قبل الفعل ومع
وبعد وان اراد بالقوة المستجيبة بطبع الشرايط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت مستعدة
بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لا منعا لخلها للعلول
عن علته التامة اعني حلة ما يتوقف عليها فالمتقدم الذي لا ينافي الفاعل بالزمان
لحركة الاصبع مع حركة الخاتم **قوله** لان الفعل يدونها متمتع اي لانه غير مقدر
عليه يدونها **قوله** قلت لو كان شرطا بها لما توجه التكليف الاحال اليها مستعدة
اي لكون القدر المستجيبة بطبع الشرايط وحده جديقا فالمراد بان لا يكون لعدم
القدر فيلزم ان لا يعصى وهو محال واجيب ايضا بطريق المعارضة بان الفعل
عند جميع شرايط التاثير واجب لا منعا لخله ولا تكليف بالواجب لانه غير متقد
لعدم التمكن من التزك **قوله** والتحقيق اي تحقيق كون هذه القدر الحادثة ليست
شرطا للتكليف للزوم المحال بل قدرة غير هافلا يلزم ما ذكره السائل وحاصله
ان التكليف يستلزم مطلنا القدر كما سياتي وهذا التحقيق يندفع ما يقال
ان الفعل يدونها علته التامة متمتع ومعها واجب فلا تكليف الا بالحال لانه امر
تكليفا بالشرط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل **قوله** معني
صحة تعلق قدرته وقصد الى اتياعه كالمستطيع اذا دخل عليه وقت الصلوة
قانه اذا كان قادرا يكون فعل الصلاة مقذورا له معني انه يصح ان يتعلق
قدرته به ويصح منه القصد الى اتياعه **قوله** مما لا يصح تعلق قدرته العبد
وقصد الى اتياعه اي كالنايم **قوله** ويجوز ان ياتي في ما يتمكن به الماوريه المراد
من التمكن العقلي وان كان نادرا عاديا **قوله** اذ اكل ما ثبت بالامر وهو الماوري

يشير إلى المجازية عبارة المتن حيث أطلق المصدر على المفعول أو السبب على السبب
لأن الأمر سبب لما يورده هذا النوع المطلق من القدر شرط في أدائه ما يورده
سواء كان ماليا أو بدنيا أو في لزوم الإلزام دون هذه القدر حرج وهو موقوف
حتى اجتمعوا على عدم وجوب الطهارة بالماء على من عجز عنها بنفسه أو ماله أو حلال
بيده لعدم معين أو ارتفاع ثمن الماء ارتفاعا فاحشا وكذا إذا الصلوة لا يجب
بدون التمكن منه وإذا لم يجب بدون الزاد والراحلة وإذا الزكوة لا يجب
إلا بالمكنته أيضا والميسر حتى لو هلك المال قبل التمكن من الدفع سقط الواجب
قوله ولقابل أن يقول هي راجعة إلى الشيء وإلى نفسه وإلى غيره الاحتراز بقوله
إلى الشيء وحده واليه مع غيره واجيب بأن الضمير راجع إلى القدر المطلق لكون
نوعها مطلقا قد في وهي المنعقد وقد في كماله لكن هذا الجواب إنما يثبتني
على القول بتحقيق الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق كما ذكر في بحث مطلق الماء
والأطلاق لكن يلزم أن يكون قسم الشيء عام من نفسه أما على القول بعدم الفرق فلا
قالوا في بيان الضمير راجع إلى القدر من حيث هي لا بشرط الإطلاق وعدمه
ليكون النوعان نوعا بشرط الإطلاق ونوعا بشرط الكمال وبه يخرج ما قاله الشارع
لعدم خفا الفرق بين ما كان لا بشرط الإطلاق وبين ما هو بشرطه وبه ظهرت
أولوية ذكر لفظ مطلق مكان ممكنة لتخصيص هذه اللطيفة وعدم ما يوجب العذر
عن موافقة أصله المنعقد لسعة الاصطلاح **قوله** وأوجز لأنه كان ينبغي أن يقول
وهي نوعان ممكنة وهي شرط في أدائه ما يورده وهو أدائي ما يتمكن به المأمور
من أدائه ما لم يمتنع عنه جليذ **قوله** لأن المطلق عمله للأولوية **قوله**
فإنه أي مطلق القدر **قوله** حتى من فاته عنه صورة إلى حاله أنه قد يستدل
على اختصاص هذه القدر بالأداء بأنه يلزمه في النفس الأخيرة من العمر قصا جميع
من الصلوة والصوم مع عدم القدر وليس ذلك ليظهر أثره في الحلف كما في الخبر الأخير
من الوقت إذا خلف للقضا وجوابه أن ذلك إنما اعتمد ليظهر أثره في الواحدة في
كالميت سقي عليه الواجبات في جن بقا الأثم والمواخذة مع أن الموت عجز كلي يستقطقه
التعلل نظما **قوله** هذا عنه مترا وجب القضا بالسبب الأول فيل فيه بحث
فإنه لا يلزم من كون وجوب القضا بالسبب الذي يجب به الأداء أن يكون الواجب واحدا
كيف وإن في الأداء يجب عين المأمور به وفي القضا مثله فلا يكون وجوب القضا بقا
ذلك الواجب بعينه فلو لم تشترط القدر في وجوب القضا لزم تكليف ما ليس بالواجب
قوله لأن القضا الجديد واجب استفاضا الواجب السابق أي تفرغ الذمة من الواجب
السابق **قوله** قالوا في ما قاله بعض الحنفية هو الإمام وكن الدين الشافعي رحمه الله
قوله لأن الأداء كان مطلوبا بنفسه أي كما إذا كان الوقت موسعا في خالص القيم

وإن كان لغية أي كما إذا ألتحق الوقت **قوله** فكذا القضا إن كان منصوصا كالمسافر
إذا قامته صيام أيام من رمضان ثم أقام بقدر الأيام التي فاته فيها يكون القضا منصوصا
بنفسه **قوله** والشرط فوهه اعلم أن القدر على نوعين قد في يصير الفعل مستحق
الوجود وهي القدر الوثقة المستحقة لطبع الشرايط وهي تقارن الفعل كما مر وقد في
يصير الفعل مستحق الوجود وهي سلامة السباب والإلزام وهي سابق على الفعل
وصحة التكليف بقدر هذه القدر غير أن ما به يصير الفعل مستحق الوجود على نوعين
نوع يصير به الفعل عالب الوجود طاهر التحقق عادة كن أدرك سعة في الوقت
مع كونه اهلا لأداء الصلوة وهذا النوع من القدر يظهر أثره في لزوم الأداء العينية
بمعني أنه لا يتم ترك الأداء ونوع يصير به الفعل في خبر للمؤخر عقلا وإن كان ينذر وقته
عادة وهذا النوع من القدر يظهر أثره في لزوم الأداء الحلفه الذي هو القضا لا العينية
ومثاله الصبي إذا بلغ والكافر إذا أسلم والطاهر إذا طهرت عند ضيق الوقت حيث لم ين
من الوقت إلا ما يسع فيه كلمة الله عندهما وعند أبي يوسف الله أكبر يكون الأداء واجبا
عليه بخلافه لا العينية حتى لا يتم تركه **قوله** لا حذيفة لأنه إنما يشترط حذيفة القدر
إذا كان الأداء هو المقصود أما إذا كان المقصود هو القضا فلا كافي السائل إلى السائل
فإن العرضا إنما هو الحلف فتقوم القدر كافي في صحة التكليف وليس فيه تكليف إلا
لأن المقصود من ما حلف به **قوله** أو طهرت الحائض في آخر جز من الوقت إلا أن
الحائض إذا كانت أيامها دون العشرة لا تلزمها الصلوة إلا إذا أدركت جزءا من الوقت
بعد مدة الاعتزال لأنها من جملة حيضها لعدم التيقن بالخروج عن الحيض لاحتمال العود
أما إذا كانت أيامها عشرة فتلزمها إذا أدركت جزءا من الوقت قد وما يسع التيمم
بعد المنقطاع سواء تكنت من الاعتزال أو لا للتيقن بالخروج عن الحيض بمجرد المنقطاع
ولقابل أن يقول التيمم ليست من الصلوة بل هي شرط على الصحيح فكيف يكون باءا إذا
أدرك جزءا من الصلوة فيلزمه القضا **قوله** كافي الحلف على سائر الساعات وهذا بخلاف
بين الغرض لأنه قد منعه إعادة الزمان الماضي وليس سلم فصدق الحلف عليه بحال
إذا باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه إذ لا ينص
وجود الفعل من الشخص بدون أن يفعله **قوله** لأن الغرض تقييد جواب سؤال مقدر
بأن يقال لم لا أعلمه بقرب الشرح فاجاب بأن الغرض تقييد لأنه كان معها باعدهم
فلهذا لم يعلم بقربها **قوله** ثم ينتقل إلى لزوم الأداء في لزوم القضا العينية
عن الأداء وهما وجه آخر في وجوب الصلوة بأداء الجز الأخير من الوقت من غير نظر
إلى توهها متداده وهو ما ذكر في طريفة الخلاف لبعض مشايخنا رحمه الله تعالى
أن أداء الجز الأخير يلزمه تمام الصلوة لأنه لا يمكن من أدائها بأن يأتي بالتيمم
في الوقت ثم ينهك بعد خروجه فيكون ذلك أداءا للقضا كما هو المذهب فيجب الأداء

على هذا الوجه ثم نحن على العدة بالنقصا اذا فرت وهذا فيما بعد الشرط انما في الجهر
فلا يجب اذ ان لعدم تصور وانما يجب قدر ما يتصور وهو مجرد الشرع فيه فاذا ان
يشترع فيه او شرع ثم افسد يجب عليه قضاء ذلك العقد وفاد افضاء يجب عليه
قضا الباقي صيانة لذلك العقد وعن الطلاق فتأمل لكن على هذا الوجه خرجت العدة
عن ان يكون متوهمة وكانت متحققة وخرجت المذمومة عن هذا الاصل الى اصل اخر
وهو ان المودي بعد الوقت بخبره او بغيره هل هو اداء او قضا او ميعض ومجرب
الكلام على اختلاف هذا الصنيع في ذلك **قوله** وقال زفر لا يلزمه الامان ذكره وفيما لا لا
لعدم الشرط الا فان قلت **قلت** نؤمن العدة لصحة التكليف كاف بالاتفاق فكيف زفر
في هذه العدة قلت **قلت** لانه يشترط عند نوحه الخطاب ان يكون الباقي من الوقت
قد وما يصح فيه الفرض بناء على عدم احتمال السببية عنده بعد ذلك كما سيأتي **قوله**
كما يلزمه الحج باخا لملك الزاد والراحلة حاصل ما يقول زفر في وجه النسيان
ان هذا نؤمن به لا يصح شرط التكليف لعدم حصول المقصود به الا ان يمانه اخا
سفر الحج بعد من الزاد والراحلة واخا لملك العدة على الصوم للشيخ الثاني واخا لملك العدة
على القيام والركوع للمريض الزمن والتعذر بزوال المرض والزمانه واخا لملك العدة
للاعي بزوال العجز فرب الى الوجود من هذا الماحال ومع ذلك لم يصح شرط التكليف
فهذا اولى والحرابي وهو وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جز من الوقت
قد وجد في حق الاصل فيثبت به اصل الوجوب وشرط وجوب الادا موجود لجزا امتداد
ذلك الجز يتوقف التمسك فيثبت لهذا العدة وجوب الادا ثم بالجز الحالي ينتقل الى الخلفه
وهو النقصا قال بعض الافاضل والحق ان نؤمن العدة غير كاف لصحة التكليف ولكن
العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه المسائل للاحتياط لان انبئان المكلف بشي ليس عليه
اولي من ان يترك ما عليه ولقد ابرئ من قافهم **قوله** وليس معناه جواب ودل وحاصل
ان تسميته مبسطة على سبيل الفرض والتقدير يعني ان ما شرط به من اداء الواجبات
لو لم يشترط بها كان واجبا بالعدة الممكنة وذلك جائز ولكن بصفة العسر فلما شرط
بها وتوقف عليها صار كانه تغييرا بواسطة اشتراطها من عسر لا يسر وصارت كانه
هي المبسطة لا دايه يسر بعد ما كان عسرا لولا اشتراطها **قوله** ودون البدنية
ادل شرطنا ههنا في البدنية لما صح التكليف في الجز الاخير ولما وجب القضاء بقواته
لغات صفة اليسر وهو التمكن من الادا واللازم باطل فاللزوم مثله فلما شرط
الافيا هو شئ اخر شاق محجوب النفس **قوله** ولا تفا شرط في معنى العدة هذا
دفع لما يقال لم شرط دوامها له دوام الواجب دون الممكنة فقال لها شرط في معنى
العدة سوت في تغيير الواجب تنديلا لشرط محض **قوله** فان قلت بناء الحكم على
صعدا ورد على قوله شرط في معنى العدة **قوله** كما استغنا الشرط عن بقا الشرط هذا

في بعض الشروط النبي هي شروط اعتقاد لا دوام كالنية والوقت والجماعة في الجملة
مخلاف الطهارة وسائر العورة واستغناء العدة فانها شروط دوام يشترط بنائها
لبقا الواجب **قوله** قلنا نعم اذا امكن البناء ونال العدة اما ان لم يمكن بان تكون العدة
مخصوصة فبقا العدة شرط لبناء الحكم وهذا كذلك لان البسر لا يثبت بدونه فلهذا الشرط
بنائها دون الممكنة وان كان ظاهرا للتطريق فيتحقق بان يكون الامر بالمكساة الفعل لا يتصور دون
الامكان ويتصور بدونه البسر فان قلت **قلت** العدة عرض وهو لا يبقى زمانين فكيف
يتحقق دوامها قلت **قلت** المراد بدوام العدة نجد امثاله لبقا عينه **قوله**
فتدنة الشارع تلك النصاب شرط منزلة العدة الممكنة في العبادات البدنية
فلم يشترط بقا لبناء الوجوب فيها بقا النصاب عند هالك البعض لان الوجوب
لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط بنائها شرطه والحق بزوال الحكم عند زوال العدة
لان الحكم ملزم بوجود العدة ووجود الملزوم مردون الا لا فرحال وزوال علة الرسل
في الحج مع بقائه ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع تذكير النعمة
الامن بعد الحرف وقد امرنا بتذكير النعمة في مواضع من كتاب الله تعالى وبحجرات ثبت
الحكم بعلم من قبله فيمن عليه الشكرين كان علة الرسل ايها المشركون غرة المؤمنين
وعند زوال ذلك كان علة تذكير علة الامن كان علة الرق في الاصل استنكا
الكا فوعت عبادا ربه ثم صار علة حكم الشرع برفه وان اسلم واورد بقا الملك
بعد زوال البيع او الهبة وغير ذلك واجيب **قوله** يمنع الزوال لانه احكام شرعية
حدثت كالجواهر **قوله** ولو كان دوامها شرطا لما وجبت الزكاة في الباقي الى ان كمال
النصاب علة للوجوب فكما لا تجب الزكاة ببعض النصاب ابتداء لا تجب ببعضه
بقا واللازم باطل لان كل جز ينبغي بنسطه وتحقيق الجواب بالفرق بين الابتداء والبقا
لان اشتراط النصاب في الابتداء لا يمكن من الاغنا لا لتسري الواجب فاصل النصاب
منزلة العدة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقا لبناء الواجب **قوله**
يل شرط في الابتداء لا يمكن هذا جواب سوال تقدره اذا كان النصاب ليس بشرط للبسر
كما ذكرتم مرارا درم من معدن الامكان ينبغي ان لا يشترط كمال النصاب في الابتداء
فاجاب **قوله** بقوله انما شرط للتمكن من الاغنا الى واعترض بان الاغنا الواجب تمليك
ما يدفع فيه حاجته الفقير لا الاغنا الشرعي وذلك لا يتوقف على كمال النصاب
واجيب **قوله** بان الاغنا الحسن لا يتحقق من غير الغني لان الزكاة وجبت لدفع حاجته
الفقير لا الجواج الودي وذلك من الغني بلا اخراج ورد بان حسن الاغنا لا يتوقف
على الغني الشرعي فانه مدح اقرا ما على الاغنا مع مساس حاجته بقوله تعالى ويؤثرو
على انفسهم الاية واجيب **قوله** بان الاحكام مبنية على الامور الغالبة والغالب من امر
البشر عدم الصبر على الشدة تثبت ان الغني لا يد منه وهو بكنزة المال وليس للكنزة

حد تعرف به فقد ن الشرح حد واحد وهو ملك النصاب من غير ان يعقل معناه لان المقادير
الشرعية لا يدرك معناها وذلك الحد شرط لنفس الوجوب وكان ينبغي ان لا تقتط
الزكاة بهلاكه وانما سقطت لقوات النما الذي تعلق به الزكاة لا لقوات النصاب
فاذا هلك **قوله** فقد ن الشارع ملك النصاب شرطا بمنزلة القدر المكن
في العبادات البدنية فلم يشترط بنائه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عندها
اليعض لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط بقاء شرطه وكان ينبغي ان لا
الزكاة بهلاكه وانما سقطت لقوات النما الذي تعلق به الزكاة لا لقوات النصاب
فاذا هلك بعضه يبقى بنسب الباقي لبناء اليسر بينا النافي ذلك القدر **قوله**
لانه ليس من جنس الخارج يعني انما اعتدنا بتدبيره بالنكس من الزكاة لان الواجب
ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النما التفتد يري بالنكس فلا يجعل تقتصيره عذرا
في ابطال حق العدة هذا في الخراج الموطف اما خراج الناس فهو كالعشر **قوله**
بخلاف ما اذا اصطلح الزرع اي استأصله الاصطلاح بالافاة كالحرا الشديد والبرد
الشديد او الجراد او الامطار الكثير المفسد وغير ذلك من الاوقات العارضة للزرع واما
الزرع في الارض المستأجرة لا يستط الاجرة **قوله** حتى لو كان بعد الاصطلاح سنة
يمكن استئصال الارض الى اخر السنة لا يستط الخراج لانه مبني على النكس من الزكاة
وقد حصل **قوله** وهذا رد لمن زعم ان بيان الرد انها لو وجب نقد في ميسرة
لستط بهلاك المال واللازم باطل فاللزوم مثله فعرقنا انها وجب ابتداء
ممكنة **قوله** فقال اي كازعم بعضهم ان قتال المصنف رد هذا الزعم ولا يخفى
ان المصنف لم يتقبل حق العيان ولكنه ما خذ من كلامه بالنقد وباعتبار التفرع
فالحاصل ان اشتراط الزاد والراحلة والنصاب لبيان اد في النكس لا ليس فكأنما قيل
الممكن دون اليسر **قوله** فان قلت هذا اي حصل الزاد والراحلة من قبيل القدر المكن
يتاقتض تفسيرها بسلامة الاسباب والالات لانها ليسا بها **قوله** قلنا لا يسأل
وكانه اخذ بالالات بالمعنى الاعم اي اعم من ان يكون جوارح او غيرها **قوله** وكذا النصاب
المعطوف على ما فهم من قوله لان الشرط في الخ لنفس الاستطاعة **قوله** اذا انفي به
انما قال اذا انفي به لان الصفة الحقيقية انما تحقق اذا تحقق الموصوف **قوله**
قال بعض المتكلمين اي من المعتزلة اعلم ان الاجزاء تنسب بين احدهما للملكية وهو
ان يكتفي الاثنيان في سقوط المتعبد به وذلك بان يقتضي عنه الواجبة وتختص فيه الشرايط
والثاني للفقهاء انه استطاط النضاب وانتكاه الامر بمقتضى الاجزاء بالمعنى الاول بالاخلا
والخلافا انما صرح استطاط النضاب فقال الفقهاء الامر بديل على الاستطاط عند الاثنيان
بالمأموه به وقال ابو هاشم وعبد الجبار وانباها من المعتزلة لا يدل بل يكون عدم وقوع
النضاب مستندا من الاصل هذا حزن بعض المحققين وهذا الخبر ينبغي ان لا خلاف

في براءة الذمة عند الاثنيان بالمأموه به انما الخلاف في ان البراءة مستفادة من الامر
كما هو قول الفقهاء او من الاصل كما هو قول المعتزلة وهذا الخبر مستندا من كلام المصنف
في التن والشرح حيث قال عن المعتزلة لا يثبت الا بدليل وايد ورا الامر والدليل
سكوت الشارع عن النضاب فانه لا لم يرجح النضاب دل ذلك على الجواز **قوله** مستند
بيان من صلي عند صبي الوقت طائفا انه على طه ان كان مأموه باء الصلاة والنجس صلاته
وتجب عليه النضاب فدل ان الاثنيان بالمأموه به لا يدل على الجواز ولا سقوط النضاب وان
النهي عن الفعل الشرعي لا يدل على الفساد فالامر لا يدل على الجواز **قوله** وكان النزاع بينهم
لنظري لا يعني ان الاثنيان بالمأموه به يحصل للاجزاء بالاخلاق وكذا سقوط النضاب والتحقيق
ما ذكره بعض المحققين ولا يخفى ان التفسير من اللذين ذكرهما الشارع للفرقتين عكس ما ذكره
بعض المحققين من التفسير لهما وما ذكره الشارع ذكره غيره وما ذكره بعض المحققين ذكره
غيره ايضا فيمكن ان ينقل عن كل من الفرقتين تفسير ان قتال **قوله** وعند الفقهاء عن حصول
الاثنيان بالمأموه به كما وجب وسقوط النضاب مبني عليه فان انفي به كما وجب سقوطه والا
قوله قلوا لم يثبت الجواز عند اثنيان اي بالمأموه به يلزم تكليفه بالاطلاق وهو محال
بيان اللازمه ان التكليف متعلق باثنيان بالمأموه به على وجه الصحة وليس في وسعه
الاثنيان به كما وجب اعني كونه مشتتلا على شرايطه وادكانه فلو لم يحصل الجواز يلزم
تكليفه بالاطلاق **قوله** والجواب عن استدلاله الم حاصله ان الثابت بالامر قبل
الافساد وجوب اداء الافعال بصفة الصحة والثابت بعده وجوب التحلل على الاجزاء
بطريقه وهو ما مر اخر سوي الاول فلا يكون في شي مما نحن فيه واما وجوب النضاب على
الطائفة ممنوع لان من كان عنده الله على طه ان فصل جازت صلاته كما نص عليه محمد
في كتاب النجس حيث قال فيها اذا نوضا ما نجس صلاته جازين ما لم يعلم فاذا علم اعاد
والاعادة لتبذل المال لا تكون تكرارا لان التكليف بحسب الواسع والنهي عن الصلاة
في الارض المصنوعة متعلقة بشغل الارض وهو ليس بصلاة ولا داخل فيها ولا
لها فلهذا لا تقصد **قوله** فاذا انتم فاسد اخرج عن هذا الامر يعني الذي هو
التحلل عن احرامه والتحلل عن احرامه ثبت بدليل منفصل وهو امر عليه السلام
بالنهي فيها فاسد لا بالامر الاول وكلاهما في الاثنيان بالمأموه به بالامر الاول
قوله وبينهما تناف فيه نظرا لانه لا يلزم من نفي احد النشائين نفي الآخر فكيف
تكتفي بلزم من نفي الواجب بقي الجواز اللهم الا ان يقال هذا دليل الزايم لا حقيقي على
اننا نقول ان المناهي للوجوب هو الجواز المطلق لا المقيد بالمنع من الزك وهو محل النزاع
وهذا غير مناف لانه جواز خاص فيعدم بافعدام فيه لان الفصل علنة للجنس
واشفا العللة بوجوب اشفا المعاول **قوله** لا سخالة بقا حصنة النوع من الجنس
بعد عدم النوع بيان ذلك ان النوع فيه حصنة من الجنس فاذا عدم النوع بقا ذلك

الحصة ضرورية لا تعد امر اجزا المركب باقدا ماله كالانسان فانه شرع من الحيوان
فيه حصة من الجسد وهي الجوارح الحاصلة المتينة بالناطقة فاذا اعدم الانسان
تقدم تلك الحصة اذا عرفت ذلك فيتعذر الجواز باقدا ماله الوجوب لان الوجوب شرع
والجواز جسد في الوجوب حصة خاصة من الجسد وهو جوارح متينة بعدم الترك فاذا اعدم
النوع تقدم تلك الحصة واما اعدم انتنا العام بانتفا الحاص فلم يبا ورا حصة
ذلك الحاص من عامه وليس ذلك محل النزاع واما بالنظر الى تلك الحصة فمنوع وهو
محل النزاع بحيث كان الجواز بعد انتفا الوجوب كان حكما شرعيا ثابتا بدليل شرعي منفصل
عنه الوجوب **قوله** وقاية الخلاف نظره في قوله عليه السلام الحديث رواه الطبراني
من حديث ام سلمة رضي الله عنها لا يحسن ظهور ثبوت الخلاف لورود الاحاديث الصحاح
المنتقبة لتقديم الحث على الكفارة ايضا كما اخرجها مسلم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على عيني فرائ غير ما خير امره فليأ
الذي هو خير ثم ليكفر عن ميثمه وفي المتنق عليه عن عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه
ولنظرة فان الذي هو خير وكفر عن ميثمه وقد اختلفت الرواية في حديثي ابي هريرة وغيره
ابن سمرة رضي الله عنه فمنهم من قدم الحث على الكفارة ومنهم من عكس ورواه مسلم بالوجهين
من حديث عدي بن حاتم ووقع عند مسلم من حديث ابي موسى وعدي بن حاتم بغير ذلك
ذكر الكفارة ولكن قال ابو داود والاحاديث كلها فيها وليكفر الا لا يعاياه ولا يشتر
النسخ فرع ثبوت النسخ والركن وجوب التقدم مشروعا فبا عدي الطها والركن محلا
للنسخ واذا فاق محل النسخ بطلت دعوى الاجماع لا يقال **قوله** يدل على ان وجوب
التقدم كان مشروعا ما اخرج ابن ابي شيبة عن ابن عمر وسليمان وابن ابي الدرداء
رضي الله عنهم انهم كانوا يكفرون قيل الحث لان فعل الصحابي وان كان حجة عندنا
لا يدل على ان فعل من بعده كان كفلا وليس كان فغاينة ما يثبت به جواز الفعل
لا وجوبه واما قضية الوجوب بنده وزايد لا يثبت الا بدليل يخصه فاما فقد
لاطلا وثبوت الخلاف نحو مسلمه صوم يوم عاشوراء ما نسخ وجوبه مع جواز فعله
فعنده يكون الجواز بعد الوجوب ثابتا بفتنني الامر بالنسخ وجوب موجبه وعندنا
يكون ثابتا بدليل الا باحثة الاصلية ان لم يكن له دليل يخصه **قوله** منسوخ الاجماع
يعني كونه منسوخا بجمع عليه لان الاجماع تاسخ له لان ذلك لا يستقيم **قوله**
مطلق عن الوقت الى المآل الامر نوعان ما تقدم كان في تقسيم المأمورية باعتبار
احوال قايمة بنسبه وهذا شروع في تنبيهه باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت
فتقدير الكلام ما يثبت به الامر وهو المأمورية لان الخلاف في التنبيه وصحان
للمأمورية لا الامر **قوله** مطلق عن الوقت الى المآل بالاطلاق لا يثبت في وقت
محدود فعله لا يكون الا ببيان به في غير ذلك الوقت اذ ايل نقضا او لا يكون

البيان به في غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كما للصوم في غير النهار وان كان واقفا
في وقت بالضرورة كالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضات رمضان
قوله وهو على التراخي اي عند اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي والمكشي وبه
قال ابو يوسف فيما نقله عنه ابو سهل الرازي وهو رواية عن ابي حنيفة **قوله**
قيل وهو الصحيح **قوله** خلافا للكرخي وبعض اصحاب الشافعي فيما ذكر ابو سهل الرازي
ايضا وقيل انه لا يدل على الفور ولا على التراخي وانما يدل على القدر المشترك فلا يثبت
كل منها الا بقرينة وبذلك قال الفخر الرازي واختار بعضهم وقد انفتحت بكتهم
على ان معنى الفور هو امتثال الامر عقيب وروده بحيث يجب تعجيل الفعل في اول
اوقات الامكان واختلف في معنى التراخي فذهب الجمهور الى انه البيان بغير
عن ذلك الوقت بحيث يجوز التأخير ولا يجب وذهب صدر الشريعة الى انه عدم
التعجيل بالحال لا التعجيل بالاستقبال فيكون التراخي عند اعم من الفور وغيره
قوله ان الامر وضع لطلب الفعل باجماع اهل اللغة وخصوصا الوقت خارج
عن موضوعه غير ان ثبوته من ضرورات حصول الفعل فيستوي فيه كل الزمان
ويصير كما لو قيل اقبل في اي زمن شئت فلو حملناه على الفور لصار مقتضاها كما لو قيل
اقبل الساعة ولا يخفى ما بينها من التناقض وعمود المحول على الموضوع بالنقض وهو
منسوخ واما ايضا لم ان يقولوا انما يكون للفور اذا لم يقتض به شيء من التثبوت لا مطلقا
فلم يكن عند التثبيد يقيده الفور حتى يلزم التثابي ويمكن ان يقال لو كان قوله
افعل الساعة بيان تقرير لثبوت على الخلافه كما كان قيل التثبيد اذ ليس بيان التثبوت
الا تأكيد السابق باللاحق والتفاد الاجماع على ان اقول مطلقا او اعمل الساعة
مقتضى بما يكده فلا يكون تقرير ابل تغييرا **قوله** واما قوله فتأخيرته تنقض الوجوب
فمنسوخ بل هو مصداق على المطاوع وكذا قوله لانه يقتضي الوجوب في اول اوقات
الامكان لانه انما يلزم على تقدير الوجوب على الفور كما لو اوجب المصنق وهو على النزاع
اما الموسع فيجوز تأخير ما نحن فيه من الموسع لان المكلف يكون بالفعل في الوقت
الثاني والثالث وما بعده الى اخر الامر كون موديا لافاضيا بالانفاق من غير اثر وجسته
وانما ياتم بالاخيرة اذ اقامت من غير اتيان به بالانفاق **قوله** ولهذا اي لكون مجرود
التأخير لا يكون تفويتا للوطن لانه لا يعش وخرابته به **قوله** والوقت فجاة نادور
جواب سوال بان يقال ينبغي ان لا يجوز التأخير كما خال الوقت فجاة **قوله** والقوات
مضاف الى صنع الله تعالى فيما اذا اخرج غيظان ولا يلزم اضااعة الوجوب لان اثر
الواجب به بالنظر الى فعل العبد ترك التقويت حذرا من استحقاق العتاب
ولم يفوت شيئا بل فان يصنع الله تعالى ومقتضى به التثبيد بالوقت ثلاثا لانواع
لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك والموسع ليس طرفا والمضيق معيارا

هذا الذي به يستدل به في
قوله يدل على ان وجوب
التقدم كان مشروعا ما اخرج ابن ابي شيبة عن ابن عمر وسليمان وابن ابي الدرداء رضي الله عنهم انهم كانوا يكفرون قيل الحث لان فعل الصحابي وان كان حجة عندنا لا يدل على ان فعل من بعده كان كفلا وليس كان فغاينة ما يثبت به جواز الفعل لا وجوبه واما قضية الوجوب بنده وزايد لا يثبت الا بدليل يخصه فاما فقد لاطلا وثبوت الخلاف نحو مسلمه صوم يوم عاشوراء ما نسخ وجوبه مع جواز فعله فعنده يكون الجواز بعد الوجوب ثابتا بفتنني الامر بالنسخ وجوب موجبه وعندنا يكون ثابتا بدليل الا باحثة الاصلية ان لم يكن له دليل يخصه قوله منسوخ الاجماع يعني كونه منسوخا بجمع عليه لان الاجماع تاسخ له لان ذلك لا يستقيم قوله مطلق عن الوقت الى المآل الامر نوعان ما تقدم كان في تقسيم المأمورية باعتبار احوال قايمة بنسبه وهذا شروع في تنبيهه باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت فتقدير الكلام ما يثبت به الامر وهو المأمورية لان الخلاف في التنبيه وصحان للمأمورية لا الامر قوله مطلق عن الوقت الى المآل بالاطلاق لا يثبت في وقت محدود فعله لا يكون الا ببيان به في غير ذلك الوقت اذ ايل نقضا او لا يكون

والمشكوك مشكوك **قوله** ولنايل ان يقول سبب ورود قوله ولا يؤثر في وجوده
قال بعض مشايخنا هذا الاعتراض غير وارد بل خارج عن جيز الاعتدال اذا ايجاب
شأن السبب لا الشرط وليس معنى قولهم لا يتحقق بدو الوقت الا عدم صحة الوجود عند
عدم الوقت فيقول لما ان الوقت انما كان شرطا لصحة الاداء التوقيت صفة وجوده على علم
وهو غير داخل في مفهومه تعني كلامهم هو معنى الاول **قوله** ما ذكره الشارح من
الشرط انما هو للشرط الجعلي كدخول الدار فانه يلزم من وجود الوجود ولا يوجب لعدم
عنده عدم بل عدم الحكم سببي على عدم الاصل كما سياتي والكلام هنا في الشرط الشرعي
وهو لا يوجب الوجود عند الوجود فكان الاول ان لا يذكر هذا هنا فانه غير مناسب
للقام ولكنه ينبع عن غير في هذا المقام طنا منه انه مناسب ووارد كاطنه ذلك الغير
قوله وليس بشرط له لانه يوجب بدو هذا الطريق على ان الطرفين باعتبار المودي
وهو الهبينة والشرطية باعتبار الاداء وهو اخرجها من عدم الوجود فلا يلزم
من كون الشيء ظرفا لشيء كونه شرطا لآخر وحاصله ان الشرطية ليست بلازمه بديل الطرفين
ليكتفي بها عنها غايته المراد قد يستفاد الشرطية من الطرفين لكن هذا هو المودي
ليس كذلك لحوال الاثبات بالصلاة في وقت **قوله** بدليل ان المودي يتقدم قبل
الوقت وهذا علامة كونه سببا اذ تعجيل الشيء قبل انقضاء سببه لا يجوز والظاهر
هذا الدليل لا يطابق المدعي لان المطلوب سبب الوقت لنفس الوجوب لا المودي
فتأمل **قوله** المحل ليس بشرط للوجوب لان شرط الوجوب القتل والبلوغ والاسلام
والحرية وملك نصاب حولي قارع عن الدين وحاجته الاصلية تام ولو قد سيرا
قوله ولا يصور تقديمه اي وجوب الاداء عليه اي على المحل لان الخطاب بالاداء
انما يكون عند حركه المحل فلا يتصور تقديمه عليه وانما يتصور التقديم على الشرط
لو كان المحل شرطا للاداء وهو ممنوع وانما صح تقدمه للركن على المحل لانه تعجيل بعد
وجود السبب وهو ملك النصاب وذلك جائز **قوله** بخلاف وقت الصلاة المحل
لما بين ان يطلق تقديم الشرط ضروري وان ما ذكره من تقدم الركن على المحل ممنوع
وانما صح تقدم الركن لانه ليس شرطا للاداء قال وهذا بخلاف الوقت للصلاة فانه شرطا
للاداء فيجوز ان يكون بطلان التقديم به باعتبار شرطية لا سببية فلا يثبت سببية
الوقت بطلان تقديم الصلاة على الوقت لاحتمال البطلان باعتبار الشرطية وقد بينا
ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة ترجح جانب السببية كالشتركة بصلح وليا
على احد مدلوليه معونة الغني **قوله** والمحل كالتزوي وهو نفوذ الاشكال
الوارد على الجواب وجبت بطل الجواب بالكلية **قوله** ثبت باسباب شتى
يعني بطلان التقديم به لا يصلح اما في السببية **قوله** او لان للوجوب دليل اخر
على كون الوقت سببا **قوله** فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان

تأخضا فاما نصا كما العصر يستأنف في وقت الاحرار والاصل في اختلاف الحكم ان يكون
باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا ينبغي ان يكون
امانة للسببية فيجعل عليه ما لم يصرف عنه دليل باعتبار الطرفين لنفس الوجوب
الذي هو وصف في فعة العبد وذلك بالاعتدال من المودي وهو الوجود والمادي
المودي بالحق المطابق لذلك الحثينة المعقولة المتأخر بها حتى لو تبدل بالعدم لم يتبدل
ذلك وهذا هو المطلوب واذا لم يكن نفس الوجوب منظر وقا طهر ان الاختلاف باختلاف
الوقت لكونه سببا **قوله** ولنايل ان يقول المتغير هو المودي والاداء المدعي
سببيه نفس الوجوب اي سببيه الوقت لنفس الوجوب فيه شيء لانه قد قال
فيل هذا ان المودي لا يختلف اذا اختلف باختلاف الوقت انما هو صفة الاداء
فكان الاول ان يقول المتغير هو الاداء وسببه الاستطاعة لا الوقت والمدي سببه
نفس الوجوب قاله ليل لا يبطأ بنسب المدعي وقد يجاب بان المراد باختلاف الاداء
اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وتأخضا كمال الوقت وتقصا منه
والاداء وان كان ليس التسليم ذلك الواجب الذي يثبت في الذمة فمحتمل ايضا باختلاف
الواجب وذلك لان السببية لا تتعين الا بتصل الاداء الجزئي للوقت كما سياتي
فاذا اتصل الاداء بالجزء الوقت تأخر كان ذلك الجزئ سببا لنفس الوجوب فتشغل الذمة
بالواجب بصفة التقصا والاداء تسليم ما في الذمة فمحتمل باختلاف **قوله** والمودي
ان يقال ان نفس الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية لان دور الشيء
مع الشيء ان كون المدار عملة الدار وان عرفت ان المدعي يثبت بالدليل الثاني
فلا حاجة الى هذا الاول فتأمل قال بعض المحققين وهذه الامارات وان لم يثبت
كل منها غير الظن لقيام الاحتمال فيه الا ان المجموع يثبت القطع لان الظن يبرر بكثرة
الامارات لا ان يبلغ حد القطع ولا تنافض في ذلك بان كثرة الامارات انما يثبت
القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك ان يكون في المحسوسات لان الوجدان قاض
بان كثرة طرق الظن اثر في نزاهة الاحد القطع واعتبر بالتواتر فان مدار القطع
انما هو كثرة العلامات ولا شك في كثرة العلامات فيما نحن فيه على ان علامات
كل شيء حسبها فلا يقتضي متحد على غيره **قوله** فالتسبب في الحثينة توافد النعم
حاصله ان الاوقات ليست باسباب حثينة بل السبب تتابع النعم على العباد
فيها وذلك لاصل سبب الوجوب الشكر شرعا وغنا لكن توافد النعم لما كان الاوقات
جعلت الاوقات اسبابا للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم
كما ذكر ابو البيرة ولنايل ان يقول اقامة الشيء مقام غيره بطريقتين احدهما اقامة
السبب الداعي مقام المدعو مثل السق والتوم والثاني ان يقيم الدليل مقام المدلول
مثل الظير عن الحبة على ما سيجي واقامة الاوقات مقام النعم ليست منها والمودي ان قال

فتركنا مناسبتنا بين الاوقات وجوب العبادات عرف باليد بجهة او بالليل فاقبل
باليد بجهة فهو مكاتب وان قيل بالليل فاقبل بالليل غايه ما في الباب انكم لا تتقنون
المناسبتين بينهما وعدم غفلتكم لا يدل على عدمها في نفس الامر فان الشرح جعلها سببا
قال الله تعالى اتم الصلوة لذالك الشئ فكانت المناسبتين موجودة في نفس الامر
معلومة له تعالى غير معلومة لنا كذا افاده بعض شايخنا **قول** وهذا الثاني
لان الله لا فرق بينه اي بين وجوب الاداء وبين نفس الوجوب وكذا ذهب بعض الحنفية
الى عدم الفرق بينهما في العبادات اليدوية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده
وان كان وادعيان استحالة غنية عن البيان **قول** فان لزوم المال في الذمة
هو الوجوب وهو تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء والاول يقتضي سلك النصاب
والثاني بالخطاب بعد حركه الحول وحاصله ان الواجب المالي تشغل الذمة فيه
باصل المال الذي هو حقيقته التي اعتبرها الشارع في الذمة ثم يورث العبد يتبرع
تلك الذمة باء اما يطابق تلك الحقيقة قالنا على اليدوي والمالي عبارة عن التشغل
الذي ذكرنا وجوب الاداء فيها عبارة عن وجوب التبرع الذي يبيته فمن سلم المفا
بيتهما في المالي وجب عليه التسليم في المالي ايضا لعدم الفارق **قول** فالواجب
هو المال في نفسه متناهي وكان الاول ان يقول الواجب تشغل الذمة هو ان يتناجز
من النصاب لا التغير لان هذا حقيقة الزكاة وهو الواجب علينا بالنقص وهو
قوله تعالى واتوا الزكاة **قول** سببه الحقيقته هو الاجاب بالقدم الى هذا الثاني
ما تقدم من ان السبب في الحقيقة هو تواف النعم الى واجبا اذا كان نفس الوجوب
هو اجاب الله تعالى واجبا به طلب الاداء الا ان اجابه لا يقتضي حقا الا بالخطاب
فيثبت به وجوب الاداء وهو خلاف المفروض لان الوجوب الثابت في الذمة غير
طلب الاداء او يمكن ان يجاب عن الاول بانه لا منافات بين كون تواف النعم
سببا واجبا لله تعالى لان اجابه تعالى لا يقتضي عن الوقت التام مقام النعم
فيكون الحكم باجابه تعالى عند الوقت تقييما وعنا الثاني بان المراد بالاجاب ليس هو
الطلب بل تشغل الذمة بالواجب على سبيل المحصر اصطلاحا ثم بالخطاب يثبت
الوجوب المصين المطابق لذلك **قول** والاداء فعل ذلك اي التسليم الى من له الحق
في المال **قول** وهذا المحققون اي من شايخنا الى الفرق بينهما في الواجب اليدوي
ايضا والحاصل ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة الكلت بفعل او مال ووجوب
الاداء وجوب تبرعي عما اشتغلت به وتحتفظ به ان الفعل معنى مصدر واداء
الاجتماع ومعني حاصلا بالمصدر وهو الحالة المحصورة فلو لم وقع تلك الصيغة
نفس الوجوب وهذا وجه اخر انها من حيث المعنى واما من حيث الوجود فكما في صلاة
النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المحصورة التي هي الصلاة

والصوم لا زمر نظرا الى وجود السبب واهلية المحل واجبا غير لازم لعدم الخطاب
وقيام المانع وتحتفظ به ان وجوب السبب والمحل يتصوي بوقوع السبب ساكتا عن
اجتماعه اذ هو قد رتب على مقتضاه وان توقفت صحة وقوعه على اجتماع اختيار
لا على خصوص اجتماع اختياره واجبا لا يترى ان المريض والمسافر لو تكلما اجتماع
الواجب بالسبب حاله المرض والسفر صح ذلك منها والاجتماع الركبن واجبا عليهما
في المرض والسفر اتفاقا وكذا التام والتام الثاني لو كانا محررين بالجمع وحصولا وقتا للموت
يعرفانه من غير اختيارهما وطيف بهما كذلك اجزا بما ذلك ولو يوجد غير محرر والوضع
ولا يقال قد اقيم اجتماع الغير مقام اجتماعهما لا نقول اجتماع الغير جبري
والمطلوب من اجتماع الاجتماع الاختياري ولا صحة لاقامته شي من الجبري مقام
الاختياري على ما لا يخفى **قول** فان قلت على هذا الى هذا السؤال وادعي على قوله
ان الخطاب انما يتوجه اذا بقي من الوقت قدر ما يسع الفرض فاذا ادعي الفرض قيل
ذلك لا يكون اذ الواجب لعدم توجه الخطاب والاداء باطل ويجاب عنه الجواب
الذي ذكره الشارح وسياتي الكلام على ذلك في انتقال السبب وفيه ثبوت في
الوجوب ثابت في الذمة فكيف يقال لا يكون اذ الواجب نعم لا يكون اثباتا بالامور
لعدم توجه الخطاب اللهم الا ان يقال المراد بالواجب وجوب الاداء **قول** كافي الواجب
المخبر اي كخصال كفاية اليقين وقديه الاحكام **قول** على الراي المصح اي المذهب
او القول المصح من ان الواجب واحد لا يعمل التبعين واذا شرع في احدهما تعين ولو لم
ياتي واحد منهما يعاقب على الاداء في واذا اتى بالجميع ثبات على العمل فنيذ بالاصح
لان في المسئلة اقوالا اخر قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع وليس بواحد
وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى
الكلت وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يستلزمه وبالاحسن
والقشبية انما يتاني على القول المصح **قول** فلو قلنا الى هذا فرق اخر بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء او معنى لزوم الاجتماع في زمان ما كان الشارع قال له
اد في اي جز شئت من الوقت الى ان يضيئ الوقت بحيث لا يسع الا الفرض
فاذ على سبيل اللزوم بحيث لو اخرجت عن هذا الوقت تائم وهو معنى كقولنا
في زمن مخصوص الذي هو وجوب الاداء **قول** فان الجز الاول منه شرط الاجبة
فان الاول اذا كان شرطا فصلا بعضه لم يوجد شرط الاداء فواته لان المراد شرطية
الوقت لا اذ جعله المودي موصوفا بالاداء لا شرط مقدم على الاداء الا ان الاداء
بدونه وبقوت بقوته وحاصله ان الشرط هنا شرط وقت لا ان الشرط المصطلح
الذي يجب تقديمه على الشرط فالاول ان يقال الشرط ما وقع فيه المودي من الوقت
او الفارق المودي فتا سله **قول** لم يكن بعيدا يعني في الفرق بين الوجوب ووجوب

الاداء وفيه شيء لان ما ذكر ليس فرقا بينهما باعتبار الزمانين لان وجوب الاداء متراخ
عن نشر الوجوب بالافرق فالفرق الاول **قوله** ولا زوالا لظرفية التنازع بين
التقدم والتأخر منساقا فيكون بين الظرفية والسببية منساقا لان التنافي
بين اللذين من وجوب التنافي بين اللذين وبين ما قاله الشارح من ان مطلق
الوقت طرف وكل الوقت سبب الى دفع التنافي لعدم اتحاد الموضوع **قوله**
وكل الوقت سبب لوجوبه ان فاق القرض وفي بحث لانه لو كان السبب
كل الوقت بعد انقضاءه لما كان الوجوب ثابتا في الوقت على المعنوية واذ الركن
ثابتا عليه فيه لركن بعده فانه لو كان قاسما ان يكون بطريق الاداء او هو باطل
لا تنفك الوقت او القضاة وهو ايضا باطل لان القضاة عرض عما وجب ادائه في
الوقت لانه بعينه الوجوب فيه وانه لوجوب فيه ولا في الجزاء اخير فتعيل للسبب
عندنا سواء وجد الاداء او لا وجب فيه لا يكون كل الوقت سببا لا تنفك حصول الحاصل
وايضا الكا فاذ السلم والصبي ذابح والماء يضر اذا ظهرت في آخر الوقت يكون السبب
في ختم آخر الوقت بالامتناع لا فله والا لما وجب عليهم شيء لانهم لم يكونوا في كل الوقت
اتحادا ويمكن ان يجاب بان الوجوب ثبت باول الوقت من غير انقطاع ولكنه
بمقتضى كل زمن بالسبب لاقتضائه ذلك فاذ يلزم من اضافته الى الكل عدمه
في اكل الوقت واما تعيين الجزاء اخير للسبب فكان ضرورة رعاية الظرفية فاذا
لربود في الوقت سقط للضرورة وجوب العمل بالاصل كما ياتي وقوله الكافر
اذ السلم الى مسنوع اذ الاضافة لكل عند الامكان ولا امكان في حق هؤلاء **قوله**
والا فالبعض الى اذ لو كان الكل عند عدم الوقت لزم تقدم السبب على السبب
او وجوب الاداء بعد وقته وكلاما باطل لان الصلاة ان وجبت بعد الوقت فهو
المسائل الثاني وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو وجوب الوقت
ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه **قوله** يلحقه الشرع تخريف من علم
الناسج وصوابه ويليه الشرع **قوله** وهو كون الوقت سببا للوجوب اما
ان يضاف الى الجزاء اوله فيكون سببا حقيقيا فيكون ما قلنا من قول المجري لعدم
ما يراه فان اتصل به الاداء بان يقع اول الشرع بعد الجزاء الذي لا يجزيه ما والاول
لا كما ظنه الفاضل السمرقندي من ان المراد بالاول ان يقع اول الشرع فيه بعدت
السببية الثابتة له وعند الشافعي الاول متعين للسببية شرعا لا واقع
تظهر فيه حاضرت بعد ما مضى من الوقت فقد راسع فيه الفرض يجب عليه القضا
عنه وعندنا لا وهذا بناء على اصل وهو ان الخطاب عنده في اول الوقت وعندنا يتاخر
كما ياتي ثم لا يجزي ان عسانا المصنف تشعرا بان الجزاء اول سبب سواء اتصل به
الشرع او لا وليس كذلك كما هو ظاهر عما رآه انهم لكن يدفع هذا قوله او الى ما يلي ابتداء

الشرع فان التقدير ان لم يتصل الاداء بالجزء الاول يضاف الى السبب والى ما يلي الشرع
وسكت عن ذكر الشرط في الاول واستغنا عنه بالثاني ولرب يعسر لانه كمن قاسية
هذا الاسلوب والتحقيق ان الجزاء اول سبب اتصل به الشرع او لا وانما اشكل السببية
للا يلزم من رجح المعلوم على الموجود ان لزم انجزا المتقدمة على الاداء الاول او التحطي
من التلبيد الى الكثير بالادليل انصت كذا قالوا وفيه نظر والله ان نقول لا نحب الصلوة
باول جز من الوقت ان كان له اهلية او باول حدوثه لكن على سبيل التخيير وتصديق
يصح الوقت وجبته لا حاجة الى القول بالانتقال والجواب انه لا نزاع في ان الوقت
يحصل باول جز من الوقت ولكن النزاع في طريق ثبوته وسببية الوقت له وذلك
بالطريق الذي قلنا وانما السببية لهذا الطريق لا تنافي حصول الوجوب في اول الوقت
قوله سبب الوجوب الجزاء الموجود قبيل الشرع لان الزمان عرض له لسان القول
لا يحتاج الى هذا التكلف لان المراد بالجزء الذي يليه الشرع المتصل به والشرع
انما حصل بعد التكبير لان التكبير ليس من الصلوة على الصحيح فالجزء المتصل بما بعده
هو السبب والجواب ان الاتصال الحقيقي لا يتصور لان الشرع لا يوجد
الجزء الذي قبله موجود الا ان الزمان عرض سيال وظاهر عبارة الشرح ان التكبير
ركن وتام الشرع بنهاية والشرع من والسبب هو الجزء الذي قبله
بما بعدهما حكما لان الاتصال بالشرع موقوف على تمامه فتأمل **قوله** وهذا
ما قبل ونوقف السببية على الاداء الى اخره يشير الى ما قاله السمرقندي رحمه الله انه
لو كان السبب الجزاء الذي يتصل به الاداء فما لم يتصل به الاداء لا يكون سببا فتكون سببية
الاداء مقتضية الى الاداء او الاداء مقتضية الى سببته فيلزم الدور ووجه انقاعه
بما قرره الشارح من ان الجزاء اول سبب سواء اتصل به الاداء او لا لكن التقدير انما يحصل
بالانصال وهذا يبطل لزوم الدور اذ هو مبني على ان السببية مقتضية الى الاداء
او لا لكن التقدير انما يحصل وهو ممنوع بل تقررها منتقرا الى العقليته وكذا ينبغي
بما قرره الشارح ما يقال لو توقف السببية على الاداء يلزم ان لا يحق الوجوب بالشرع
لعدم تحقق سببه وقساده بين **قوله** ولتقابل ان يقول ان الجواب ان هذه امور شرعية
والامور الشرعية لها احكام الجواهر العينية حتى وصفت باوصافها من الصحة
والفساد والنقص والابرام والانقضاء والانتقال الى غير ذلك مما هو من اوصاف
الاجسام واجيب ايضا بان انتقال السببية ان الاداء اذا اتصل بالجزء الاول
يكون هو السبب والافاضل هو الثاني او الثالث الى ان السببية الموجودة
تنتقل واجاب شيخنا بان الحكم عليه بالانتقال انما هو بقرينة السببية لا نفس
السببية اذ هي ثابتة لكل جز بمعنى ان اصل السببية اذا ثبت للجز الاول والجز
عنه لعدم اتصال الاداء واختلافه جزا آخر من الوقت شارحه في ذلك فان اتصل

مشروع تقررت عنه والافالحكم كذلك فيما بعد ثم وثم الى اخر الوقت وهو يعني جواب
 الشارح المتقدم ثم لا يخفى ان ما يفيد اسلوب المتن من ثبوت اصل السببية
 لما سندهم المشروع من اجزاء الوقت وانتقال التقدير عنه الى ما يليه عند انقضاء
 بالشرع لا يستفاد من قول الشارح لوقوع المصنف المصلي ان صلي في آخر جزء
 من اجزاء الوقت الى فان شرطية لم تعد غير ترد وثبوت السببية بيني الجزء
 والكل على تقدير الابداء وعدمه وانما اذا ثبتت لاحدهما سلبت عن الآخر
 وليس المراد من ذلك بل هو ما سمعته فها وبما يحل وداعل لا بد اني حسن
 مساواة المتن ولا متانة نادينه **قول** فان افضل الاداء بالجزء الاخير
 تقررت السببية اعلم انه اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرض الوقت
 بطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه بان لم تكن السببية لا تنقل من ذلك الجزء
 عند زوال ما بعد من اجزاء الوقت وعند انتقال الى اخر جزء من اجزاء الوقت
 لكونه صالحا لا انتقال ويتعين فيه ضرورة انه لم يتبق بعد ما يحتمل نقل
 السببية اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسكر
 والافاقة والجيش والطهر عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افا
 المحنون او طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه واذا ارتد والعمياء
 باسائه تعالى او جن او حاضت المرأة في هذا الجزء لا تجب عليه ولذا اذا كان مقيما في
 الجزء تجب عليه صلاة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر فيه
 تجب عليه صلاة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمه خلافا لفرقة جميع هذه
 السائل فان عند يعتبر حاله عند الجزء الاول من الوقت المصنف وقتها ايضا صفة
 ذلك في الصلوة والفساد فان كان الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة والنسبة
 الى الشيطان كاليه في وجوب الغرض به كما ساد حتى لو طلعت الشمس في اثنا البحر سطل
 عندنا خلافا لشارحي لان الجزء الذي تقررت عليه السببية وهو الجزء الذي قبيل
 الطلوع سبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذممة لان كمال السبب يستلزم
 كمال السبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يباي في فيه الكمال لان ما وجب كاملا
 لا يباي في ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها كالعصر في ثبات
 في وقت الاحرار وجب ناقصا لان نقصان السبب يؤثر في نقصان السبب فينادي
 بصفة النقصان فلم يثبت العصر بقرب الشمس في حاله لان ما بعد الغروب
 كمال فينادي الواجب بالاداء فيه لانه اكمل ما وجب فيه فكان اولي بالجزء الثاني
 ما قرئ من الفرق بين العصر والفجر مردود بما اتفق عليه من حديث ابي هريرة رضي الله
 عنهما من قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح وكعة قبل ان تطلع الشمس
 فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر

فلت

قلت قد قيل بان ذلك قد كان قبل ورود النبي في قول عنه ابن عمر رضي الله
 عنهما ثلاث اوقات تعانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي فيها وان تغرب فيها فواتنا
 عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تنزل وحين تنضيف الغروب اخرج
 مسلم والترمذي فيكون متسوخا به ولكنه مجرد دعوى لا تخبري بقدر اننا انما نخرج
 والحق ان هذا مما انفرد به الحافظ والشيخ فقد منا الحاضر على الشيخ وبقينا الامر في ذلك
 على انتقال السببية كما قرئناه لهذا ولنا بالان يقول يلزم على قول علمائنا احد
 الامرين اما عدم توجه الخطاب حال تنضيف الوقت او توجهه مع انتنا السببية
 لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستغنا عليه في الجزء
 السابق او لا فيكون الاول يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا
 فاما يوجب اليه يكون كذلك ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الاول ولا يلزم المحذور
 لا مستغنا البقاء عن السبب مع انه متعين لما اتصل به الاداء **قول** يعني كل
 الوقت سببا للنقصا اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر **قول** للنقص
 وهي وقوع الاداء في الوقت سببا لزم تقدم السبب على السبب او وجوب الاداء بعد
 وقته وكلاهما باطل كما مر واذالت تلك الضرورة بقوت الاداء وجب العمل بالاصل
 وهو جعل كل الوقت سببا لا يتأخر يلزم التخلي من التلليل الى الكثير لانه لا بد من كاعت
 ولنا بالان يقول قولكم تنعين السببية في الجزء الاخير وينتشر عليه مع قولكم عند القوا
 تنقل السببية عن الجزء الاخير الى الجزء الذي بعده من اجزاء الوقت لان لا تنقل
 عنه اصلا فان قلت لا يستقيم قولهم في تقليد التعيين والتقدير على الجزء الاخير
 اذ لا يثبت بعد ما يجتهد نقل اليه قلت انما لا تستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه
 ما يجتهد نقله مع رعاية الطريقة وهو ممنوع فان قلت القول بالانتقال
 لضرورة وعابه الطريقة وقد فانت بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم قلتم بالانتقال
 قلت مرادهم بالجزء الاخير الجزء الذي لا يسع بعده الا قد تركب في الجزء الذي
 لاجزاء بعد اصلا **قول** قلنا باب النقل واسع الى الانزوي انه يجوز اداء النقل
 قاعدا مع الغدق على النيام وراكبا موميا مع الغدق على النزول ولا يجوز ذلك
 في الواجب **قول** وفيه نظرا والجواب ان لزومه بعد المشروع ضروري
 صون الودي عن البطالة كما يحجب تخفيفه فيقتدر ويتبدل الضرورة فلا يظهر ذلك في ثبوت
 الاداء على سبيل الكمال في حالة الاداء وفي حالة النقصان ذلك يصير الى ما ورا
 الضرورة وذلك لا يجوز ولا تسلم عدم ظهور احكام النقل كيف وهو غير ان مجموع
 ويستفاد في الشق الثاني ان كان ربا عيا واما عدم جواز قضاءه فاعدا فانه
 الزم به مشروع قايما **قول** قلنا نقصان الوقت ليس باختياره وانما هو حاله
 ان الغرض لما صار في ذمته ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس

باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشييداً بعبادة الكعبة فإذا مضى
 خالياً عن الفعل زالت محلبيته وبقيت سببته فكان الوجوب ثابتاً بسبب كمال كذا
 ذكره شمس الهدى واجب أيضاً بان الاجزاء الصحيحة أكثر فوجب الاداء كما
 ترجح الاداء على الصحيح على الأقل القاسد وفيه تأمل **قوله** قلت المراد من قولنا ما وجب
 ناقص الجواب تسليمي والوجه ان يمنع ثم يسلم بان يقول لا تسلم عدم جواز القضاء
 في الوقت الناقص فان جواب المسألة غير مروي عن السلف رضي الله عنهم فحملوا
 جازاً كما اخذوا البردوي سلمنا ذلك لكن المراد من قولنا ما وجب ناقصاً يتبادر في
 الراجح الذي لم يصرد نبياً في الذم كما بيناه قريباً **قوله** ولنا في قولنا هذا
 وارد على الجواب الذي قبله والمراد بالسبب وقت الاحرار واجب بانه لا تنقص
 في ذات ما ثبتت في الذم من حال وانما التنقص باعتبار ما جاور الزمان في المحذور
 وقد قارقه بقوات الاداء والكمال والتمتع مما ثبتت بصفة الكمال وقارناه
 وقت التضام فامتنع ايتماعه فيه امتناع ايتماع وقتي الوقت الكاسل في الوقت
 الناقص ويجاب ايضاً بما اجاب به الشارح قريباً من ان التنقصان في الوقت
 ليس باعتبار ذاته لانه وقت كسائر الاوقات بل باعتبار كون العبادة فيه شبهة
 بعبادة الكعبة فإذا مضى الوقت من غير فعل لم يحتقن فيه نقصان فكان الوجوب
 ثابتاً بسبب كمال **قوله** وايضاً الى وكذا الصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت
 والجواب انما اسلم فيه من اجزاء الوقت وما بعده هو كل الوقت في حقه اذ كل شيء
 محسب فاقم **قوله** ومن حكمة عتق هذا النوع الوقت باحكام اربعة الاول
 ان النية شرط الثاني ان تعيينه كذلك الثالث ان التعيين لا يستلزم تعيين الوقت
 الرابع انه لا يتعين بتعيينه نصاً او قصداً وانما يتعين ضرورة تعيين الاداء كذا
 قاله الما كل **قوله** واجاب بانه لا يعمل الشارح قول المصنف ولا يستلزم تعيين
 الوقت جواباً عن سؤال مقدمه رتباً لبعض الشارحين وفيه نظر اذ بالنسبة ان تعيين
 الواجب تعيين رمضان فالسقوط واجب بالضرورة كما في رمضان وان لم يتعين
 بتعيينه فالسؤال ساقط ولو عمل بان وصف الصلاة بعبادة كاصولها
 فيشرط له النية كالاصل كان اولي كذا قيل وفيه بحث لانه يلزم على هذا
 اشتراط تعيين النية في الصوم وليس كذلك والحق انه حكم آخر معاول بعدلة
 اخري ليس جواباً عن سؤال وقد عرفت في التقدمة ان الميسرة ان الواجب متى وجب
 بصفة لم يبق بدونه وههنا سبب التوسعة ما شرع الاسباب التعيين
 فلا ينبغي بدونه **قوله** لان الحكم قد لا يزول بمرور السبب الى فيه نظر لما علت
 ان الاصل في الحكم ان يزول بمرور علته واورد بقا العمل بعد البيع والهبة
 واجب منع الزوال فانها احكام شرعية جعلت كالجواهر فتبقى واورد

بقا الرسل مع عدم السبب واجيب بان النبي صلى الله عليه وسلم فعله بعد زوال
 المشروعية تذكيراً للتعهد الامن بعد الموت ليذكر عليه فمذمة اخرى والحكم قد
 يعدل متبادلة وانتفاض شخص العمل لا يورث في انتفاء نوع الحكم وليس سلم فالحكم هنا
 مع عدم العمل فهو غير معقول لا يتناسخ عليه غيره فاقم **قوله** ويمكن ان يقال ان ذلك
 ان يتقوى هذا الجواب هو الحق في هذا المقام كما قررناه فلا يعجز ان يورد بصيغة
 المستندة بالصفت ولك ان تقول فرض الوقت هو الواجب الاصل لاختصاص
 الوقت به وعين من النقصان انما هو من المقتضات والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل
 كالمجاز من الحقيقة **قوله** وذلك بان عند الضيق ولا اعتداد بالوفاة فرض
 الوقت بعد تقدر الحكم **قوله** وليس ذلك للتعبد الى حاصله ان تعيين الاسباب
 والشروط من وضع الشارع وليس ذلك للتعبد لان دعوى ذلك اشراك وانما
 له الارتفاق بما هو حقه وهو ابتاع العقل في اي جزئاً من اجزاء الوقت فإذا اوقع
 فيه تعيين ذلك الجزئ حكماً بقوله لا قصد اكتمال في حصول الكفاية فان الواجب
 احد الامور من الاعتناق والكسوة والاطعام لا يتعين شي منها بتعيين المكاتب
 قصد اول اتصال بخنار اياها شافيعه فيصير هو الواجب بالنسبة اليه
قوله حتى يزداد بزيادة وينتقص بتقصانه اي كماله ايام الشتاء والواجب
 ينتقص بتقصان النهار وفي ايام الصيف بالعكس وهذا علامة المعيارية اذ
 المعيار ما يتناسب به غيره ويسوي به وهذا الوقت لهذه المتأدية **قوله**
 قد لا يكون سبباً كما في المندوب والمعين فان السبب هناك هو المندوب ولو اقلنا
 لو ندب وصوم شهر معينه كوجب قصاص عنه جازاً اجزاء المندوب ولا يعمل بعد
 وجود السبب **قوله** لان الاصل في الاضافات الى العمل ان الاصل ان يكون المضاف
 اليه سبباً للمضاف وطريقه لان المضاف حادث بالمضاف اليه فإذا قيل
 كسب فلان علم ان فلا فاسباب الكسب وانما احدته بفعله وانما يضاف الحكم
 الى الشرط مجازاً بعلاقه المجاورة لان الحكم يوجد عنه كما يوجد عنه العلة كصدقة
 الفطر وحجة الاسلام فان الفطر والسلام شرطان للوجوب والسبب في الفطر
 بموته وبلي عليه وفي الحج السبب هو البيت فان قلت ليس لكل من السبب الشرط
 والطرف اتصال بالحكم مما بالكر جعلتم الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى السبب
 ومنها قلت لان اتصال الحكم بالسبب اشده من اتصاله بها لان ثقلته بالاعتناق
 ثبوت وجوده وثقلته به ثقل ثقل مجاورة وما بالوجود اول جعل الاضافة في حقيقته
 ما هو المجاورة لا يثبت الاضافة على الاختصاص وما كان اتم كان بالحقيقة اول
 والحاصل ان الاضافة انما تكون علامة للشيء اذ الم لم يغير المضاف اليه
 اما اذا كان فلا كصدقة الفطر فانه عليه السلام قال ادوا عن ثمر فاقول

على ان الراس هو السبب اذ الوجه انما يجب على الراس لا على الوقت لان قوله النبي
سبب قتله فعلنا ان الراس سبب والوقت شرط وهذا يندفع ما ذهب اليه
الشافعي من ان السبب هو الوقت للاضافة اليه والوجود والتكرار فيه دون
وبدفع هذا بان الراس وان كانت متحدة خفيفة لكن جعلت متعديده فتدبر **قوله**
ولهذا خصها اي السبب والمعياريه بالذكر ولا يلزم اي لعدم اختصاص السبب
والمعياريه بالوقت ذكر الشرط في النوع المتقدم لانه لا يندفع الوجود في الترك
قوله فسرناه ليلاد يرد عليه الكافر اذا اسلم الى الاحاطة الى هذا التفسير
لان المراد بالجزء الاول من كل يوم كما سيأتي ولحينئذ لا يرد الكافر اذا اسلم
في بعض النكاح لانه لم يكن اهلا للزوج في الجزء الاول ولا يمكن القول بانتقال السببية
ليلاد يلزم القام المعيارية على انه يلزم على التفسير الذي ذكره الشارح وهو
عدم صوم ذلك اليوم الاول لوجوب تقدم السبب على السبب **قوله** لان ما هو
مضاف اليه اي وهو الشهر **قوله** وما هو سبب اي وهو الجزء **قوله** والاضافة
الى الجزء غير مسبوقة اذ لم يسبق صوم يوم رمضان حتى تثبت السببية **قوله** قلت
السبب الشهر كله كما اخبرنا الامام السرخسي لانه هو الذي لا يرد في الجزء الاول
من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة مستفدة بالاشتغال
عند طربان النافق كالصلاة في اوقاتها فتعلق كل سبب وان الليل ينافي
الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الامية السرخسي الى ان السبب
هو مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر
اسم للمجموع غير ان السببية تنبثق عن المجموع على الجزء الاول منه وعناية المعيارية
كما قلنا مثله في الصلاة وعناية للظرفية ولباد يلزم تقدم النبي على سببه
ولهذا يجب صومه على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح
وافاق بعد من النبي الشهر حتى يلزمه التقضا وكذا يجوز ادانيه الفرضية الليلة
الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا توفي قبل غروب الشمس
وسبب به الليلة لا تنضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وكذا قوله
صلي الله عليه وسلم صوموا لرويته يدل على ذلك اذ ليس المراد من حقيقته
الروية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا وجه بالتعبير بالروية
عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الى انها امارات
تفيد مجموعها سببية شهود الشهر مطلقا وهذا ولا يخفى على من تأمل ان ما ذهب
اليه شمس الامية السرخسي لا يدفع السؤال الذي ذكره الشارح وكذا ما ذهب
اليه الجمهور من باب اولي فتأمل **قوله** فيصاحب مطلق الاسم ان نقول
عدم اشتراط نية التعيين هو معنى الاصا به مطلق الاسم فاحدها يعني

عن الآخر ويمكن ان يجاب بان ما نخرج به علم التزاما **قوله** كما المنعني في المكات
كما اذا كان في العار يريد وقت با انسان تعين هو لعدم مزاحمة عين اياه فكذا
هنا لما يشترع في الوقت الصوم الفرض وتعين مطلق الصوم تعين هو لا يجاب
وطلب الحصول لعدم مزاحمة عين اياه ولنا بل ان يقول ان اراد بقوله يا انسان
زيدا مثلا فهو صحيح ولكنه ليس تطير ما نحن فيه الا ان يرد مطلق الصوم الذي
هو متعلق النبي مثل صوم رمضان وحديثه ليس هو محل النزاع لانه قصد
صوم رمضان بذلك وان لم يرد به بعينه بل اراد فردا ينطلق عليه ذلك
الاسم لم يحظر خاطر سوي ذلك كما هو حقيقته ارادة المطلق مثل قول الامعي
يا رجلا خذ بيدي فليس هو ارادة ذلك المنعني فانه لم يقصد بل ما يطلق
عليه الاسم سواء كان ذلك او غير فليزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد السبب
اذ الفرض انما لم يقصد بعينه فليكون حينئذ خبرا لكن لا يدعي اذ الفرض من الاحتيا
واختيار الاعم ليس اختيالا للاختصاص بخصوصه **قوله** بان نوي النقل الى
بعض الشايخ الى ان مسألة نية صوم البتة في رمضان من الصحيح المنعني انما هي
في صوم يوم الثلث بان شرع هذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا
الظن معتقدا اما لو وجدت من غير غشبي عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالمسالك
ومثل هذا الظن غشبي عليه الكفر فاضمه **قوله** والوقت قابل للاصل دون
الوصف وليس من ضرورته بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس فيقتصر
البطلان على الوصف ويبقى اطلاق الصوم والاطلاق في المنعني تعين وجيب
يرد الاشكال المتقدم ولك ان تقول الوصف ههنا لا يضر ضرورة ان الصوم لا يوجب
بدون وصف آخر ولم يوجد ههنا سوي النقل فبطلانه ينتفي بطلان الاصل ضرورة
انتفا الملزوم بانتفا اللازم بل الاصل والوصف وان تعديرا حسب المذهب فما
واحد حسب وصف معين لا يوجب انتفا الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر
كالقصر ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم بطلان
الوصف معني انتفا وصف التقلية عن الصوم لا معني انه ينتفي الشيء الذي
هو نقل ليكون ذلك تنبها للصوم وقد يجاب عن اصل استدل لانه اذا سلم
ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم
لما التزامنا الله تعالى به ليل قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على
الله تعالى وذلك بالنية فاذا وجد المسالك المتقوية بالنية كان عبادة ثم انما
وصفه الفرضية لا يكون بفعل العبد بل الزام من الله تعالى فنية النقل او
اخر لا يستلزم الفرضية الثانية في نفس الامر ولا اثر له ان يكون اللازم
يس بلازم **قوله** الامية المسافر ينوي واجبا اخر لا قال بعض الشارح فهو

استثنائا من قوله ومع الظاهر في الوصف لا من قوله فيصايب مطلق الاسم على الاصح
وقال بعضهم هو استثنائا من قوله فيصايب مطلق الاسم لكن لا على الاصح انتهى
قول قوله لكن لا على الاصح هو مخرج بعض المشايخ على رواية الحسن وهو ان رمضان
في حق المسافر لا يصايب مطلق الاسم والاصح انه يصايب فيه كما سيأتي وفي بعض
الروايات قوله ينوي واجبا اخر حاله عن المسافر فكيف يمكن مع هذه الحال صرف
الاستثنائا في قوله فيصايب مطلق الاسم فتأمل **قول** فاذا نوي بناد او واجبا
في شعبان فكيف يصح وكذا في رمضان هذا على رواية الحسن كما يأتي في **قول** وهو
مختار شمس الامية وحرر الاسلام وتابعهما المصنف رحمه الله وفي المسحوب وهو الصحيح
وفي الجمع انه الاصح وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان المريض اذا نوي
النفل او واجبا اخر يقع عما نوي فيكون كالسافر وهو اختيار شيخ الاسلام خواجه
زاد وصاحب العداية وقاضي خان وطهري الذين يخاري وابي الفضل الكرمي
رحمهم الله تعالى وفي الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين السافر والمريض
وانه ليس بصحيح والصحيح انها منساويان بل قيل انه ظاهر الرواية قال الشيخ
عبد العزيز رحمه الله تعالى وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المريض
بالاجماع لانه منسوخ على ما يضر به الصور نحو الجفاف ووجع العين والراس وغيرها
والي ما يضر به كالامراض الرطوبية وقسا والعظم وغير ذلك والرخص انما
تثبت للحاجة لا دفع المشقة فتعلق بالسفر الاول لحرف ازيد والمريض
ولم يشترط فيه العجز الحنفية دفعا للحرج وفي الثاني تخففت فاذا اصام هذا
المريض عن واجبا اخر والنفل ولم يهلك ثبت انه لم يكن عاجزا فلم تثبت له الرخصة
فيقع عن فرض الوقت واذا اصام ذلك المريض كذلك يقع عما نواه لتعلقه بحرفة
وهو زيادة المرض كالسافر فيستقيم جواب الفريقين والي هذا اشار شمس الامية
حيث قال وذكر الشيخ ابو الحسن الكرخي عن ابي حنيفة ان الواجب في السافر والمريض
سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى وهذا سهو او مؤول ومراده مريض بطبوس الصور
وتخاف منه ازيد والمريض **قول** وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصح ان انت
مشروعة عينة الصيامات ليس من حكم الوجوب لانه موجود في الواجب الموسع بل هو
من حكم تعين هذا الزمان لا الفرض ولا يتبع في حق المسافر لكونه محبيرا بين الاداء
في الوقت والتأخير قصار هذا الوقت في حقه منزلة شعبان فيصعب فيه الصيام
ما يصعب فيه ومنه النفل فيصح ولغايل ان يقول ينبغي على هذه الرواية ان لا يجوز
رمضان من السافر الا بنية من اللبيل كما قال زفر لعدم التعيين عليه كذلك ذهب
انه لا فرق بين السافر والمقيم في عدم اشتراط نيةها كما هو المقرر في الفروع **قول**
فلا يصح انه يتبع الا حذر بالاصح عما قيل انه يقع عن الفرض على رواية ابن سمي وعمل النذ

علي بن فضال رواية الحسن **قول** لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت يصح نية النفل
انصرف الخلاف في نية من لا يصوم الوقت اذا الوقت انما يصير منزلة شعبان
على رواية الحسن اذا احتق منه الى عراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او
قول كقضاء رمضان فيه نظرا فانهم جعلوا قضاء رمضان من الواجب المطلق فكيف
يجعله فسا من الواجب النية بالوقت فتدبر **قول** اما كون الوقت معيارا له فظاهر
اي لكونه مقدرا به اذ لا يتصور قضاء صومين في يوم واحد **قول** قلنا النذر المعين
من هذا القسم الثالث الى محتاج الى تمة وهو ما لا يكون له شبهة بالقسم الثاني فثبت النذر
بالطلق **قول** بنية واجب آخر كالقضاء او القضاء **قول** لان تعين وقت النذر حصل
بتعيين الناظر الى اورد عليه ان التعيين باذن الشارع حيث جعل له ولا ينافي التزام
فيبقى ان يتعدى الى حقه واجيب بانه اذ مقتضى على ان يتصرف في حق نفسه اعني
العبد واورد لما لم يتعد الى حق صاحب الشئ بقي الوقت بخلاف لصوم القضاء والكان
فيستلزم ان يشترط التعيين ولا يتبادر مطلق النية كالظهر عند ضيق الوقت واجيب
بان صوم القضاء والكان من مخلاف الوقت لكن اصل الشروع فيه النفل الذي صار
واجبا لانه بالنذر وهو واحد فينصرف مطلق النية اليه وكذا نية النفل بخلاف الظاهر
المصنف فان تعين الوقت للواجب يعارض التنصير بنيا خيرا الى الما زمان النصيب
فلا يتعين الوقت له بعد ما كان غير متعين له لان ما بالاصل لا يزول بالمارض **قول**
ولا يخلو القواف اي لا يفتقر هذا النوع ما دام من عليه حيا لانه موقت بالعموم
عليه اداه الى اجز من حياته فاذا مات ولم يوجد انتقل ذلك الى الكان كما في الشيخ
القاضي **قول** وسبعين اشهر الح من العام الاول عند ابي يوسف خالف المحدثا فيشكل ذلك
بتأخير النبي صلى الله عليه وسلم الى سنة عشر من الهجرة وقد فرض في سنة ست من
لان اشتغاله بالجهاد وما الله اعلم به سوغ له ذلك على ان مدار الدليل وهو الشك
في الحياة لا قابل منقود في حقه صلى الله عليه وسلم لانه كان متيقنا بحياته الى ان بين
للتاسر سور الحج وعن ابي حنيفة رحمه الله روايتان اصحهما كقول ابي يوسف قال الكرخي
وجامعة من مشايخنا هذا الخلاف بناء على ان الامر المطلق لا يوجب الاداء على الفور عند
ابي يوسف وعند محمد علي النزاع والذي عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور
بالا خلاف وسنة الحج مسيلة مستدانة **قول** قلنا الى حاصله ان ابا يوسف حكم
بالتصنيف للاختياط لا لانتطاع التوسع بالكلية ولهذا ياتم بالتأخير لومات في العام
الثاني بالانفاق لذا قالوا فثبت ان اشكاله لم يزول بما قاله لان وقتة ليست كالا
من الطرفين والمعار عند ما لان الاظهر الرابع في الاعتناء بالصيام عند الفروع
والفرضية عند محمد **قول** واسر الخلاف يظهر في انتم فعند ابي يوسف ياتم بالتأخير
من اول سني الامكان ولو حرج بعد ارتفع الاثم ووقع اداء عند محمد لا ياتم الا اذا غلب

بما لا يند الفوات بالناحية لظهور علامات تنقضيه فانه جيبه مصير مضيقا عند
وتشعب له اشهر الحج من ذلك العام لان العمل بالدليل القلبي واجب عند عدم عنيه
مخلاف ما اذا مات حياة بعد التمكن حيث لا يلحقه اثم عند بعد راعين الاستصحاب
هذا اذا لم يحج بعد التمكن حتى مات اما لو حج قبل ان يموت فادام اتفاقا **قوله** ولنايل
لا الجواب بالفرق بين وقت الصلاة ووقت الحج ان وقت الصلاة طرف مرسع محض
والترسعة اذا دلت شرطا فابدا وهو التقين فلا يستلزم بعارض التقصير بتأجيل الاداء
لما لم ينقضين بخلاف وقت الحج فانه انما يحض كوقت الصلاة لانه شبه بالموسع وشبه
بالمضيق كما عرفت فلهذه بالمضيق جاز الفرض بالاطلاق وشبه بالموسع لم يحجز
عن الفرض بتعيين نية النقل لان ماله شبه باصلين بوقوع عليه حمله منها كان
التذكار في مسألة صديق الوقت في وقت لا يتوهم معنى في الغالب طرورا الموت المقتض
لمكنة الخلو عن عمد الواجب وعدم امكانه فيه في سلبنا هذه **قوله** في حكم الوقت
في الاخرة متعلق بالشرائع خاصة بخلاف متعلق بالكل **قوله** فيعاقبون على ترك
اعتقاد وجوب العبادات لان موجبا لمرور الزمر والاداء وهو انكروا اللزوم وذلك
كفر منهم **قوله** يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة والحج وادبانه مجاز فادبنت
الايدليل وظاهر الملاية دليل للتقابل بانهم مخاطبون ايضا بالشرائع في وجوب
الاداء احكام الدنيا لانهم اخبروا بانهم استحقوا الدار بترك الصلاة **قوله** بل ارادوا
انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تنديم الايمان بزيادة على عتوبية الكفر كما يعاقبون
بترك الاعتقاد كذلك وكان خيرا العيان ان يقال بل ارادوا انهم مخاطبون بآداء العبادات
بشرط تنديم الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء احكام الدنيا لا العقوبة
في الاخرة فان ذلك ليس محل الخلاف بل هو متفق عليه فتاسله **قوله** فان قلت
قلنا ان هذا السؤال تشا من قوله بشرط تنديم الايمان وحاصله ان الايمان اصل
العبادات وراسر الطاعات فكيف يجعل شرطاً وتبعاً لوجوب الفروع اذ فيه قلب الموضع
واجب بان اصل الكتاب كانوا يعملون في الدنيا فتعين المجاز **قوله** لرؤية وان
اداءها واجب عليهم في حال الكفر الى يعني لنقد الشرط وهو الاسلام وثوقه بان التكليف
بالفعل حال عدم شرطه الشرعي غير منقطع والالامتنع الصلاة حاله الحدث واجب
بتمكين الحدث من الاداء بعد رفع الحدث دون الكافر وبان الطهارة تابعة لوجوب شروط
والايمان يجب قبل الفروع **قوله** ولا قضاؤها واجب بعد الاسلام لانه بحث ما قبله
ومبنيه فان الكافر اذا اجنب ثم اسلم يلزمه الفل على الصحيح فلم يجب ما قبله وحده
بان الجاهلية صفة مستدامة بعد الاسلام والامور السند اسماء لبقائها حكم الابتداء
قوله وقلنا ان واجب بان كون الايمان اصلا في نفسه لا يتاخر في كونه شرطاً
في صحة غيره كالصوم بالنسبة الى الاعتكاف **قوله** والصحيح انهم لا يجاطبون بآداء

ما احتمل السقوط من العبادات انه وهو قول علماء ما وراء النهر من شافعي واليه ذهب القاض
ابن زيد وقدر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين وجواب هذه المسألة وان لم ينقض
مضاهي الا ان ما ذكره محمد في الميراث من ان ما كان يصوم شهر ثم اراد والعبادة بالعبادة
ثم اسلم لا يجب عليه ذلك الصوم المندوم من ثبوت النص وهو صحيح فيه لانه منافاة
الكفر الاصل لوجوب آداء العبادات فوجه ما به الرد له **قوله** عليه الصلاة والسلام
لمعاده وصلى الله عليه الحديث متفق عليه وجه الاستدلال به ان ما ذكره عليه الصلاة والسلام
من الشرائع بعد الايمان مرتب على الاجابة الى الايمان اما عند التايلين ان التعليق بالشرط
يدل على الحكم عند عدم الشرط فظاهر وما عندنا فعدم الدليل على الفرضية لانه
دليل على عدم الفرضية على ما ياتي ان شاء الله تعالى في بحث مفهوم المحالف كذا قال
بعض الشراح المحققون واعتزض بان قوله اما عندنا فعدم الدليل ممنوع فان العروما
الواردة في فرضية الصلاة دليل على ما مع ان التعليق بالشرط هو المراد لعدم لانفس
الفرضية **قوله** فيجب ما يحتمل الى الحاجة الى بيان الفيد لانه تقدم اول المسألة **قوله** هذا
محل الخلاف الى الوقييل مبني الخلاف على كون الشرائع داخل في مفهوم الايمان وعبر قوله
لكان له وجه والله اعلم **قوله** قدم الامور لانه لطلب الوجود والنهي لطلب الغدوم
والعدم وان كان سابقا على كل ممكن الا انه لاحص له ايضا مع كون الوجود اشرف
وقيل لان النهي مركب والمراد بالعبادة والمفرد مقدم طبعاً فقدم وصفا وقيل لان بيان
موجب النهي يتوقف على بيان موجبا لمرور الوقت عليه يجب تنديمه على الوقوف **قوله**
وهو قول التايل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وقيل هو طلب ترك الفعل بالقول
منه لمرور وقتها وهذه العبادات بعضها فريضة وبعض خلاف في اثناء حيثية في التحريم
او الكراهية او فيها اشتركا لفظيا او معنويا كما سبق في بحث الامر من المزبني والمختار
هذا وقد ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطالب بالنهي ليس عدم الفعل بل عدم
مستمر من الزل فلا يكون مقدورا للعبد ولا حاصل لا يحصل به يل المطلوب به كلف
التفرض عن الفعل فيكون مفهومه وجودا فيشارك الامر في ان المطلوب به هو الفعل
لان المطالب بالنهي فعل مخصوص هو الكفر عن فعل آخر وذهب جماعة اخرى الى
ان المطلوب به عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمران اذ له ان يفعل الفعل
فيترك الاستمران وله ان لا يفعل فيستمر **قوله** وبيان الاختلافات في الحسن من انه
او عقلي اثبتة هنا اي في فتح النهي عنه لكونه يتايل الامر وفيه الاختلاف بالحس الى
لان من قال ان الامر بوجوب التكرار لا يتايل له ان يقول ان النهي بوجوب التكرار **قوله**
رانه ينشئ صفة التبع للنهي عنه يعني سوا اقتضي حرمة او كراهية اشياء لفظيا الى
اي ان صفة التبع لازمة للنهي عنه مستندة على وروده شرعا مع انه كان في
فتحي الله تعالى عنه لان النهي بوجوب فعله كما هو رأي الاشعرين على ما سئل التايل ان

هذا التامني في نيات المعصية وهو الافعال الحسية دون الشرعية لان فيها انما عرف الشرع
اذ لم يفسد حقيقته في الامر **قوله** ان يكون قبيحا لعينه الى عرف بالايكون مشروعا
ياصله ووصفه وحكمه حرمة المباشرة وعدم افادة الملك **قوله** اول عين
وعرف بالايكون مشروعا ياصله دون وصفه وحكمه كراهة المباشرة وافادة
الملك بالتيقن **قوله** والحلل الوارد الى بيان كون النية باختيار وصفه قال الصور
هو الامساك عن المفطرات الثلاث بفارغ النية وهو في نفسه حسن لكنه في معني
انه يوم عيد وصيافة وذو اصفة الوقت الذي هو داخل في تعريف الصوم فكان
الحلل الوارد في الصوم من قبيل الوقت بمنزلة الوصف له لعدم تصور انفكاك الوقت
عنه لكونه جزاء منه ووصف الجزاء للكل **قوله** لا تسلم ذوال الاذي عن حال
المريض الى هذا الاعتراض ورواه الفاضل السمرقندي حيث قال وفيه بحث
اذ لا تسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النذر اذ الكلام في مثل هذا
البيع لا في البيع مطلقا ولا تسلم انفكاك الشغل عن الصلاة في الارض المقصورة
اذ الكلام في الصلاة المتعين يكون في الارض المقصورة لا في الصلاة مطلقا وكذا
الكلام في انفكاك الاذي عن الوطئ حالة الحيض واجيب بان هذا التامني يلزم
ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك في الجملة وهو مسلم وانما قلنا ذلك لان
معرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي قتله اذ الانفكاك لا يتصور في الصلاة
تخالف هذا القسم فان ذلك منفكا في الجملة وكيف لم يرد ما ذلك وكل ما قل
يعلم ان ترك السعي لا ينقل عن البيع الذي ترك به السعي واما الشغل لا ينقل عن
الصلاة في الارض المقصورة حالة الغضب **قوله** اوجب فساد المشروع المراد
بالفساد الجواز مع كراهة التمرير **قوله** لانه بنفس الشرع ما صار ما فيه شيء
لان كلامنا في الصوم الشرعي لا اللغوي **قوله** واجبه عند البعض يعني من المتقين
وحاصل ما ذكره في شرح ان وجوب تقرر ما اعتد بمحمد فيه خلاف وجوب ترك
المعصية فانه قطعي فتخرج جانب الترك وفيه شيء لا تامل رجحان الترك
على الفعل بل المساوي اذ بالنظر الى انعقاد الشرع من حيث المضي واجبه
وبالنظر الى تقرر المعصية حرام وايضا لا يلزم التقضا نظرا الى انعقاد
الشرع لزوال العارضة والمنع من المضي انما كان للعارض فاما ما
فتخرج جانب الترك فتدبر بالخط على الاباحة وفيه شيء لان العبادات انما هي
فكان ينبغي ترجيح جانب الفعل **قوله** فلم يلزم التقضا اذ الفسد وبعدها
طاهر الرواية **قوله** وانما صح نذر الى يعني انما صح النذر بالصوم في الايام
المنهي عن الصوم من غير طاعة وانما المعصية هي الاغراض عن صيافة الله
تعالى وهو في فعل الصوم لا في ذكر اسمه واجبا به على نفسه والحاصل ان للصوم

وجه طاعة وجه معصية وصحة انعقاد نذر من جهة كونه طاعة وعدم
لزوم تقضائه بالافساد من جهة كونه معصية **قوله** ولهذا يرجع نذر الى
هذا رواية الحسن عن ابي حنيفة وطاهر الرواية عنه انه يصح وتحقق رواية الحسن
ان النذر واجبا بالفعل وفي القول يمكن التمييز بين الشرع والنية عنه والشرع
بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الشرع والنية عنه طاهر الرواية ما ذكرنا
من ان وصف المعصية متمم للفعل لا كذا الاسم وفكر الاسم يصيد في بقوله
سواء على ان الصوم يوم التجر او الصوم عند او عند ابو هريرة **قوله** بخلاف الصلاة الى
يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلاة في الاوقات المنهية حيث يلزم
بالشرع دون الصوم وبحصله ان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا
وجزا من مهوره وللصلاة من قبيل الجواز والكونه طاعة فالحال فيكون كل جزئية منها بهامة
لكونه صوما كما ذكر في الشرح وفيه ما سمعت بخلاف الصلاة فان ايعاضها لا يطلق
عليها الاسم ما لم يجتمع والنية عنه هو الصلاة فما اعتد قبل ذلك كان عبادة بخضة
تجب صيانتها والمضي عليها فاما المضي به من ما مضى استناع عما بطل العمل وهو
وفي من ما يستقبل تحصيل للطاعة وتحصيل للمعصية لكونه من ترك النية عنه
وهو الصلاة في هذا الوقت فيكون المضي طاعة ومعصية واستناعا على المعصية
وهو ابطال العمل وترك المضي متناعا عن معصية وطاعة وانما بالمعصية
لا يقال ترك المضي لا يكون ابطالا لان ابطاله فيما مضى محال لانه عرصة تاسو
الاخر المتقدم اعطى لها حكم الجواز والانيان بالباقي شرط لتبنا المتقدم عبادة
فترجح جهة المضي بان فيه حملا طاعة وجه معصية وجه ترك فيه
جهة طاعة وجه معصية فاذا افسد ما اعتد فيه عبادة وجب عليه
المضي بها قبل لزوم التقضا خلافا للفرق فيجب النطق والتضام في وقت غير مكره في طاهر
الرواية ولروايته خرج عن عمد ما لزمه بذلك الشرع ولذلك ان تقول كونه ما فيه
لم يسم صلاة يقتضي عدم التقضا اذ افسد مقتضي لزوم التقضا انه يسم صلاة
فتأمله وايضا الصلاة المشروعة وكفنان بدليل لو حلت لا يصلي صلاة لا يجتنب
المير كفتين بخلاف ما اذا حلت لا يصلي فانه يجتنب ركعة هكذا فرق بعضهم وبعضهم
والشأن حشبي على ذلك فانه قال او لا بالتكثير وتامنا بالتعريف فتنبه لذلك
قوله قلنا بخيار انما كراهة تزيده لا حاصلة انما اختيار الشك الثاني وان الكراهة
في الثاني كراهة تزيده وهو انما يستقيم بالشبهة في الوقت النادر من الصلاة في
الارض المقصورة ووطئ الحايض كما ذكر ولواختيار الشك الاول لوروده عليه البيع
في وقت النذر على قوله فكان اولى بقوله السابق للفرق بين القسمين قلنا يلزم
من هذا الوجه والافعال المضي لا يجب في صوم يوم التجر ولا التقضا بخلاف الصلاة في

المقصودة وفي الاوقات المكرهه **قوله** ان ارادوا بالكرهية التعمير وهو مستحق
فاعله محذور وادوة العقوبة الى هذا مخالف لما قاله صاحب العقيد وابن الهمام من ان
فاعل المكره كراهه تخيير يستحق عقابا اخف من عقاب فاعل الحرام وهو كالقوة
بالنسبة الى الغرض والشايع تنجيز ذلك سعد الدين القناري في التلويح **قوله**
وفيه تامل كان وطل الحاضر اذا كان مكرها كيف تثبت حرمة لان كراهية
التزيم منزلة الباح والحرام منزلة الغرض وبينها منافاة واقتضى حصول جواب
الاحتمال والكاكي ان الكراهية في القسم الثاني كراهية تنزيه لكن وطل الحاضر ينسب حرمته
بالاجماع وان كان من افراد هذا القسم ولا يعد في اختلاف اوصاف جزئيات نوع
واحد بحسب متضمنيات الادلة والشايع وجه الله ظن ان كراهية التنزيه
جارية في جميع جزئيات النوع الثاني كما هو الظاهر من قولهم لا تأكلوا مما كره الله
فتزيمه فاشكل عليه وطل الحاضر بما ذكر الى اخر لانه من الجزئيات وليس له
كاظم فامل **قوله** وهو البنيع لعينه وهذا لان الاصل ان يثبت النجس باقتضا
في النهي لا اذا قام الدليل على خلافه ان هذا الفعل الحسي انما يقتضي النجس لعينه
لا لعينه لا في عينه ولا ضرره ها هنا تقتضي ترك هذا الاصل لان هذه الافعال
توحيد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب النجس ولنايل ان يقول ان اردتم بترككم
فبيع لعينه ان النجس بالنظر الى ذاته لا الى امر خارج كما يدل عليه ظاهر العيان
فلا نسلم ان بيع شرب الخمر والزنا والقتل كذلك فان بيع شرب الخمر باعتبار صيانه
عقله ودينه ولذا لو امكن على الشرب لا يحل له الامتناع ولو كان القتل باعتبار
الفساد في الارض وبيع الزنا باعتبار استنباه النسب وكل ذلك خارج عن هذا
وان ارادوا غير ذلك مع انه خلاف الظاهر فلم يبين واجيب بانه ليس المراد
بقوله بيع لعينه ان ذلك الفعل بيع من حيث الذات بل المراد عين الفعل الذي
اصتيف اليه النهي فبيع وان كان ذلك لعينه يرد على ذاته فامله **قوله** وحكم
النهي فافهم لعينه بيان ان النهي عنه مشروع اصلا **قوله** وهي التي تنوقف
معرفة على الشرع كالصوم والصلاة والبيع والاجان فان لها باعتبارها البتة
الشايع لها من الشرايط والاركان الحقيقية والتقديرية وجودا غير وجودها
الحسي حتى حكم ببقا الصوم بعد وجود الثاني في حالة النسيان وصحة الصلاة
مع قورات بعض الاركان والشرايط حالة الضرورة وصحة فسخ البيع والاجان
عند وجود المشتقي مع عرضية او كائنها والعرض لا يقاله ويتاخر حكم البيع
عنه **قوله** والظاهر ان هذا القول لا يخلو عن ذلك ما يستحق على الوجود الشرعي
دون الحقيقي **قوله** وهذا القول لا يخلو عن ذلك ما يستحق على الوجود الشرعي
اورده بعض الشراح على الجواب الذي ذكرناه لا يتم وقدر بعض الشراح الفعل

الشرعي بما يكون له مع تحقته الحسي تحقق شرعي بشرائط واركاف مخصوصة اعترها
الشايع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشايع ذلك الفعل ولا يحكم بتحقيقه كالمصلا
بلاطكة والبيع الوارد على ما ليس يحل وان وجد الفعل الحسي من المركات والكمات
والاجاب والقبول **قوله** والصواب ان نفس الافعال الحسية كالمصلا ظاهرة
قوله بما يرتفع الشايع فيه تجوزين الى بعني اذا عرضت اثبت الشايع لها
احكاما من غير ان ياذن في فعلها كالربا تثبت لها الاحكام مع تجزيمه اياها بعد ذلك
في غير هذا العمل كالبيع كان يقول ببيعوا حيث تشيتم ولا تقوا اربوا او انشروا الخمر
قوله وبما ذكرنا بعني من قوله النهي المطلق عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول
الا اذا قام الدليل بخلافه وعن امور الشرعية على الذي انفصل به وصفا الا اذا
دل الدليل على كونه صبيحا لعينه يعرف ان الملاقاة المصنفة عن قيد المطلق
وعن الاستثناءين ايجاز محل يمكن ان يقال الكلام في النهي المطلق المجرد عن القتر
الدالة على قبح النهي عنه لعينه او لعين اما المصيدة فدلولة بحسبها من حرمته
او كراهية ولا كلام فيه فليتامل **قوله** فانه قلت النهي عن الصلاة في الارض
المقصود بالارض وكذا الصلاة في الاوقات المكرهه والبيع وقت النداء والسرال
وارد **قوله** قلنا المراد به اي بقوله على الذي انفصل به وصفا ويكون التقدير
وعن امور الشرعية يقع على ما قبح لعينه فيه تامل ان كلامه مشعر بان حكم المجاور
ما انفصل به وصفا وليس كذلك والافكان ينبغي ان يتعرض لحكمه لا يقال مراد الشايع
انه تركه وحكمه واسا وذكر الاشهر لانه احال حكمه على هذا الوصف لانه يتوكل
بعد التسلية كلامه متناقض لانه في الجواب والتنظير اقم ان المجاور مثله وكذا قوله
واما خص ما انفصل به لا والحاصل ان الشايع اعند عن المصنفة في بعينه امور شرعية
عما انفصل به وصفا باعتبار النجس لعينه مع قطع النظر عن خصوص الجهة وفيه ما علمت
من التوبة المهيمة **قوله** خص ما انفصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر قد
يقال دعوى الكثرة والشهنة ممنوعة فلا بد من بيان نكتة التخصيص وكان لا بد
ان يقول وصفا او مجاورا **قوله** ولو كان صبيحا لعينه يكون باطلا لا ارتفاع الشرعية
اذ لا ينبغي النهي عنه مشروعا بعد اليقين لان ادبي درجات الشرع ان يكون مباحا
والبيع لعينه حرام لعينه فلا يكون مشروعا اصلا فيكون النجس ثابتا على وجه
يبطل المشتقي وهو النهي لان النهي جيب لا ينبغي ان يكون نكاحا وهو باطل
قوله بتحقيقه الى المرتبة ذكر الشرح حتى تحقق الفرق بينه وبين النهي والشر
ولا انه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم النهي عنه لا امتناعه
اختيارا وجيبه لربيع النهي ولا يمكن ان يكون متصورا لكان لفيما يصير
مع ان التباير بينهما ثابت تحقيقا لان كان نسب كما فعله بعض الشراح **قوله** فان

هذا الدليل وهو قوله **فإنه** أثبت به المعايير بين البيع والشراء **قوله** والتمس
أن يقول أنه بعد كونه مصادرا على المطلوب لا ترجحه المصادرة أن المدعى هو الذي
يقضي بفساد البيع عنه وقد جعله جزاء الدليل حيث قال والتمس في الخطأ
بالبيع **قوله** فإن النبي قد يكون طريقا للفسخ في بعض الأحكام الشرعية كالنهي
عن قتل الكلاب والنهي عن المتعة فإنه فسخ ما كان قبله من الجواز فلا يكون النبي
منافيا للفسخ وقوله لا يمنع في الممنوع بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثبت عليه منوع
فإن شرط الممنوع وكذا انكاح المتعة مع أنه يثبت الإنسان بالامتناع عن شرب
الخمر على أن عدم شرب الخمر وانكاح المتعة باختيار العبد باختيائه لا لعدمه في نفسه
قوله فإن تم هذا الدليل وهو قوله **فإنه** أثبت به المعايير بين البيع
والنهي **قوله** ويمنع قوله لا يكون مستحيلا بعبثي لا تسلم أن النبي يقضي بفساد البيع
بكونه شرعيا قوله لا يكون شرعا باصلا لكان مستحيلا قلنا لا تسلم استحالة
عقلا والتكليف إنما يفرض الإمكان من حيث الذات والامتناع بالغير وهو عدم
المشروعية لا ينافي الإمكان الذاتي ومبني التكليف ليس على الإمكان الذاتي
لما عرف من صحة التكليف بما علم الله امتناعا وقوله مع كونه ممكنا كما يبان في حمل
ومن مات على كونه **قوله** والأقرب أن يقال الشيء إذا كان مشروعا ممتنع
دليل على أن عبثه ليس ببيع إذا لو كان في بيعا لعبثه لما صار مشروعا على الجملة
إذا البيع الذي لا يجمع مع المشروعية والذي لا يزول فعلم أن النبي غير المشروع
ليس ببيع في ذاته فعين أن يكون في وصفه أو مجاوزه له ولهذا الطريق قد وقع
جميع ما ورد لا بالظن الذي ذكره **قوله** ولهذا كان الربا وهو عند معاوضة
مال بمال وفي أحد الجانبين فضل خال عن العرض مستحق بعينه معاوضة وهذا
التفسير إنما ينافي إذا قدرنا مضافا في عيان المصنف أي بيع الربا والمكروه
فالربا فضل مال مشروط في العقد لربا بل يعرض لكن هذا التعريف غير متعكس
فإن بيع الدرهم بالدرهم نسبة ليس فيه فضل مال لا ينافي له عوضا والتعريف الشامل
عند قاسم وأن لربا فيه زيادة إلا أن يقال **المراد** بالفضل أعم من الحقيقة
والنقد بغيري لكنه محال **قوله** وهو شرط لا ينضبط العقد إلى أحذره به عما ينضبط
كشرط الملك المشتري في البيع وشرط تسليم البيع لاستيفاء الثمن وشرط انتفاع المبيع
بالبيع لأن هذا كله ثبت بمطلق العقد فلا يزيد الشرط إلا تأكيد **قوله** وفيه منع
لأحدها أما البائع فكما لو باع شيئا بشرط أن يعرضه **قوله** وللحرف لا ينافي ملك
اليمن هذا جواب سؤال فقهاء كيف يبيد البيع الناسد الملك مع أنه حرام
لأن النبي يقضي بالخبر وأجاب بأن الخبر لا ينافي تلك المرونة وذلك لأن البيع
شرع للمالك اليمن والخبر لا ينافي لأن الخبر مريض أيضا دحل دون الملك فامكن للمع

والحل نابع ما مقصود لازم فتدبر وجد وقد لا يوجب كونه المينة فيه فاسل أو لم يملك
بالبيع لأنه ليس بمالك وأما مملك باوثة وهبة وكذا المهر والمهرير ملكها السلم بالارث
ويؤكد بيعها وجعل صاحب المبيع جلد المينة كالمهر لأنه من غريب فيه وجعله صابة
البرد وبه كالمينة لأنه جزء من هذا كله قبل الدباغ أما بعد الدباغ فيباع وينفع
لطرفيها فإن قلنا **فإن** نجاسة الجلد لا تنقل به من الرطوبات النجاسة فكان بيعه محررا
بيعه كالشوب الخمر **أجيب** بأن الرطوبات النجاسة في الجلد باعتبار أصل الخلقة
فيمنع وجودها فيه جواز بيعه والنجاسة في الثوب ليست كذلك فلم يمنع وجودها
فيه جواز بيعه **قوله** وفيه منع لا حد ما أما البائع فكما لو باع شيئا بشرط أن يعرضه المشتري
درهما أو لهدى له صدقة أو باع دارا على أن يسكنها شهر أو ما المشتري فكما لو اشترى
ثوبا على أن يقطع البائع ويخطيه فبيعه أو قبل **قوله** أو للمعتود عليه وهو العمل
الاستحقاق أي بأن يكون المعتود عليه من أهل الاستحقاق على غير ما يكون أو بما
كبيع عبدا بشرط أن لا يبيع المشتري ولا يد من تعذيب المتعة لعدم ورود الشرع به
ليخرج شرط الخيار والامتناع فإن البيع جائز فيها مع وجود شرط فيه لاحد المتعاقدين
لأن الشرع ورد به وأحذر من هذا العمل الاستدري دابة أو ثوبا بشرط أن لا يبيع فإن
الشرط باطل والبيع صحيح في ظاهر المدعي وعنه أي بوسن أن البيع قاسم **قوله**
وأما صوم يوم النحر وأيام التشريق فإن الصور مشروعة باصلا لكونه أسا كاسه فقال
على قصد القرينة إنما يتعلق بوصف وهو كونه مشتملا على أعراض عن الضيافة الصور
بالحرم الترابي في هذا الوقت وهذا الأعراض وصف لازم للصوم لا تنفصل لقصور
بدونه في الجملة وهذا الآية المعايير لكنه لا ينافي هذه الأيام فيكون وصفا متصلا
فصار مشروعا باصلا غير مشروعة بوصف فيجزم بتساده فإن قلنا لو كان النبي
للاعراض كان ينبغي أن يأن من لربا كل بدون النبي قلنا **فإن** من لربا كل بدون النبي
لعدم الطعام أو الحية أو لعدم اشتراكه لا يأن من لربا كل وأما من لربا كل
مع العقد على الطعام وعدم العقد فلا تسلم أنه لا يأن من لربا كل قال السرخسي وفيه بحث
لأن المسالك إنما يكون مع أن لو كان باذنه وبها والضيافة أخرجه صاحب
الشرع عن كونه وقت الصوم كالليل **وأجيب** بأننا سلمنا أن المسالك إنما يكون
فقال بذلك القيد لكن لا تسلم أن النبي ورد عن الصوم لعينه حتى ينتفع الماذن
بالورد عن الأعراض عن الضيافة في المعنى إلا أن الأعراض لما كان لازما للصوم
أصناف النبي إليه فصار الصوم سهيا لعينه لا لذاته فيني الصوم ما ذواته
بالنظر إلى أصله **قوله** ونفاذ الضيافة أخرجه صاحب الشرع لا ممنوع
لأن النبي الوارد بقوله لا تصوموا في هذه الأيام لا يقتضي خروجها عن الوقت
بل يقتضي نفاذها محال لما بينا من افتقار النبي للصوم في الطريقة العسية

والفحيف ان الصوم هذه الايام يستدل على ترك النكاح الثلاث وترك اجال الدعوى
 فيا لنظر الى الاول كون عيان وبالنظر الى الثاني يكون مذهبنا لما فيه من ترك النكاح
 والصند الاصل للصوم هو الاول دون الثاني لا خصا صا الثاني في هذه الايام خصا
 ذلك الاول منزلة الاصل والثاني منزلة الوصف فيجب الصوم في هذه الايام
 مشروعا باصله دون وصفه فكان فاسدا **قوله** ولهذا لو نذر ان يصوم يوما
 التبرع بغير هذا وانما ظاهر الرواية وروى ابن السباك عن ابي حنيفة انه لا يصح
 وهو قول زفر والشافعي لان صومه غير مشروع عندهم **قوله** ولكن ينظر ويتقضى
 لانه لا يثبت عن الوقوع في المحصية **قوله** في العهد اياه الى وهكذا في شرح
 الجامع الصغير وغيره قال بعض الشارحين فحق هذا عرفتنا ان الحاقا في
 نكاح الذهبي حيث قال مكان ان صحة النكاح في وجوب النكاح في الاداء
 لا في وجوب الاداء فقد اصاب ولو يغلط وهو الظاهر وان اراد ان لا يفي جواز الاداء فقد
 عينها والله اعلم **قوله** وهو الدوم الزايد في الربا لا حاصله ان بيع الربا
 مشروع باصله لوجود ركنه واهله في المحل وغير مشروع بوصفه وهو التفضل
 الحالي عن العوض الذي به تقوى المساواة التي هي شرط لجواز العقد في الروايات
 وشرط الشيء تابع فيكون وصفا اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهذا
 كذلك فان قلت الشرط يدون الشرط باطل كالصلاة يدون الطهارة فالجواب
 هذا انما يتوجه اذ لو كانت المساواة شرطا لانقضاء البيع ووجوب شرعا وهو ممنوع ل
 شرط لصحته فتبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز ان يكون
 فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود الصلاة فتعديمه عند عدمه ولو سلم انه شرط
 لصحته لكن الصلاة لا تزجر مع الفساد بخلاف البيع **قوله** والشرط الفاسد في البيع
 الناسخ الى حاصله ان الشرط الفاسد في معنى الدوم الزايد مثل ان افضل حال
 عن العوض مستحق بعقد المعاوضة ويكون في معنى الربا وقد نهي النبي صلى الله
 عليه وسلم عن بيع وشراء النبي رافع للشرط فيبني اصل العقد صحيحا مستقدا للمالك
 بصحة الفاسد والحرمه والشرط امر زائد على البيع لا يضر له لكونه مشروطا في نفس العقد
 وهو المراد بالوصف في هذا المقام **قوله** والحرمه بالغير منتزعه الى حاصله ان البيع
 باطل بان محل الحرث ثمتا لا مبيعا مشروع باصله لوجود ركنه من التبايعين وهو قولنا
 بيع واشترى في محل وهو المال المنتزعه غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الثمن
 بيع في البيع فتشابه الوصف من هذا الوجه لان المقصود في البيع هو المبيع ولهذا
 يشترط وجوده ويؤثر هلاكه وهذا كما ذهب اليه المذاهب الا انهم حيث لا ينفصل الاداء
 تعينت للتشبيه فتعينت للمبيع وهي لا تنفصل لذلك لعدم تقربها فادعوا لبيع
 لا لعدم المحل بل بخلاف بيع الحر بالعبد فانه فاسد كبعض الحر والعرض بالحران هذا

بيع متباينة فكل واحد يصح ثمتا وثمتا بخلاف بيعها بالدرهم لانها تعينت فباعتبار
 وبخلاف البيع بالمدينة ومحلها حيث لا ينفصل سوا كان ثمتا او ثمتا لا تقدم المدينة
 حالا ومالا وانما تحدث المالبه في الجدل بصفة الدباغة فلا يكون مالا قبلها فاقدم
 البيع فيه جني لو قضى فاصح وان لا ينفذ كذا ذكره الرضوي ويشكل على كون حمله
 المينة ليس بمالك مسألة ذكرها قاضي خاقاني فتاواه وعين وهي رجل له غنم للحنان
 فتاوى تصابا فانت قبل الحول فسلمها وبيع جلد لها فبلغ ثمنه جلد لها تصابا فتم
 الحول كان عليه الزكاة فلو لم يكن للجلد فيه قبل الدباغ كان بمنزلة هلاك الصاب
 في اثنا الحول ثم وجوده في آخره وفي الكشف المراد اني ماتت حقت انها اما التي ماتت
 بالحنان والجرح غير الذبح فالباع فيها فاسد هذا ولو لم يتعرض للشارح رحمه الله لبيان
 كون صوم يوم التبرع مشروعا باصله وكان ينبغي له ان يبينه كما بين عينه ونحوه قدماه
 قيل **قوله** جمع مضمون من ضمن الشيء بضمه يقال من كذا كذا او كان مضمون كذا به
 كذا **قوله** والمال في جمع مملوحة وهو يمل في يطون الامهات كذا في الصحاح وفي العا
 جمع مملوحة يقال لفتح النافذة وولد لها مملوحة بانه الا انهم استعملوا محذوف الحيار
 انتهى وحاصله ان لفتح فعل لازم فلا يجي اسم المفعول منه الموصولة بحرف الجر
 الا انهم استعملوا محذوف الجار انتهى **قوله** فكان النبي عن هذه التصرفات تسخا
 وابطل المشرع وعينه على سبيل المجاز لان النبي يقتضي النسخ لعدم محله القابل للتحقيق
 وهو ما يتصور وجوبه في غير ما في عدمه بالصحة والمشرع وعينه كما يتصور ما في تحقيقة
 النسخ بجامع ان الحرمة ثبتت بكل منهما وان كانت حرمة النسخ لعدم بقا المحل والحرمة
 بالنهي لا لعدمه على ان هذه الايراد تقتضي لان النهي انما يثبت المشرع وعينه اذ يمكن
 اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشرع وعينه لا مطلقا وهذا لا يمكن **قوله** لان رفع
 الاباحة لا يكون تسخا هذا مسلم على قول من يقول ان الاباحة ليست حكما شرعيا
 اما على قول من يقول بانها حكم شرعي فلا تسلم عدم النسخ **قوله** قلت انما يثبت لثبوت
 عمله عليه الصلاة والسلام يوقرعه في زمان ثبوت قد ثبت عمله عليه السلام
 يوقرعه لان العلماء رحمهم الله صرحوا بنسخ هذه الاشياء ولو لم يطلعو على مشروعية
 قبل لما حكوا به لانهم انما يريدون النسخ الشرعي لا اللغوي على ان بيع الحر كان مشروعا
 في شريعة يعقوب صلوات الله عليه وسلامه ونكاح الحارم كان مشروعا في لغة
 ادم عليه الصلاة والسلام ويكنى في اطلاق النسخ كون النسخ مشروعا في شرع ما
 ولا يشترط مشروعية في شرعنا ولينسلفا فيكون مجازا كما قد ساه **قوله**
 او مفعول مطلق اي قال ذلك لاجل القول بكال النسخ **قوله** وهو اي عدم صحة النبي
 اية كونه النسخ حقيقة فيثبت بمطلق الكامل اذ النافض موجود من وجه دون وجه
 والكامل في صفة النسخ ان يكون في عين النبي عنه كافي عينه والجواب اننا نسلم

ان الكمال في كون النبي عنه فيها العيبة فان ذلك مساهل في الحسيات اما في الشرعيات
فالكمال فيها ان يكون الفتح لغير ابنه المسمى علي حقيقته كما تقدم **قول** لما بيننا من النقاد
لان المشروعية تقتضي الحل والعصية تقتضي الحرمة **قول** لا تثبت حرمة المصاهرة
بالزنا اعلم ان حرمة المصاهرة عيان عن ثبوت حرمة اربع حرمة الموطون
على ابي الواطي وان علو حرمتها على ابناءه وان سفلوا وحرمة امها وان علوا
وحرمة بناتها وان سفلوا على الواطي **قول** لانها نعمة والزنا حرام يحصل الاحترام
بالمحض عن الواطي بشبهة كالوطي بالفساد ووطي الجارية المشتركة قال الحرمة
المذكورة تثبت فيها بالاتفاق واختار بالنعمة عن وجوب الاعتقال وفساد العور
والاحرام والاعتكاف لانها وان كانت احكاما شرعية لكنها ليست بنعمة كانت
لكماله بضاف الي كل من ثم افسح الواطي ودواعيه مقام الولد لتعذر الوقوف
على خفيته العلوق لجعل الولد كالحاصل تنديرا واعتبارا لاحتياط وما قام مقام
عيني يعتبر عمله صفة اصله لا صفة نفسه كالزنا لما اقيم مقام الما في ما
التظهير اغير فيه صفات الما من الطهورة لا صفات نفسه من التلويث
والنفيير فكذلك اقم الزنا مقام الولد لا تقتصر صفة الواطي وهو الحرمة
بل صفة الولد وهو عين ما يوصف بالحل والحرمة وما روي انه عليه السلام
قال ولد الزنا مثل الثلاثة فذلك في مولود خاص لانا قد نشاهد ولد الزنا
اصح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فان قيل ما ذكرتموه امر ثابت بالبراي
فلا يعارض ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل عن عشي ام امرات
هل يحرم عليه امراته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا انفصل عما يشبه
رضي الله عنها فالجواب ان ذلك موقوف فحمل على ان يكون مذهبها ولين
كان مرفوعا فانما يجعل الحرام محرما للحال وانما تثبت الجزية باعتبار ما لا يوصف
بالحرمة كما مر على انه غير محري على اطلاقه فان كثيرا من الحرام محرما للحال كرفع
خمر اودم في ما قليل وكوطي الاب جارية ابنته ومذهبه في هذه المسئلة مروي
عن عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود وابي عمران ابن الحصين ومسروق رضي الله عنهم
وذكر في المسئلة ان الطريقة المرغوبة ان في المسئلة اجماع الصحابة رضي الله عنهم
قول قال عليه السلام تاح اليك اليد ملعون لراجه في كتب الحديث وانما ذكر
المناسخ في كتب الثقة **قول** قلت سقطت حرمتها لضرورته التل كاستقطت
حقيقة البعوضة في حق آدم عليه السلام لذلك حتى حلت له حوي ليها
السلام وذلك ان تقول هذه الضرورة معد ومنفعة المزية فينبغي ان يحرم
على الزاني قال الجواب اننا لو قلنا بحرمتها على لاوي ذلك الى فتح باب الزنا
لبننا المبل والمحنة بينهما عابا واسدا وطرين الحل بينهما وفنور وعباب عين

اليها لشهرتها بالفاحة والي ان يريد الحاكم في الشرع وهو ووطي الحرام على الاصل وهو
وطي الحلال **قول** وما يقيد الغصب الملك قيل في ايراد هاتين المسلتين نظر
من وجهين احدهما من وقضي بالظان او ترا ضيا عليه الغاصب فان عندنا يستند الى وقت الغصب
قول وثمة الخلاف تنظر في ملك الكسب وجوب الكفن ونقاد البيع فعندنا
الكسب والكفن عليه والبيع صحيح وعند الكسب والكفن على المفسوب منه والبيع
باطل حتى ان المشتري بعد هلاكه في يد ان يطالب الغاصب بالثمن ولا يلزمه
شي بالهالك **قول** بل يثبت شرط الحكم شرعي وهو الضمان فان قيل لو كان
ثبوت الملك في المفسوب بنا على ان يصبرون الضمان ملكا للمفسوب منه لما ثبت
الملك قبله فلم يبق بيع الغاصب ولرب لم الكسب له قلت ليس المراد بسب
الملك هو ملك الضمان او تقتدر الضمان بل السب هو الغصب لكن لا يخرج حيث كونه
مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا للحكم شرعي وهو وجوب الضمان للثمن
على خروج ملك المفسوب من ملك المفسوب منه ليكون القضا بالقيمة جبر الالفان
اذ لا جبر يدون الفوات ولما كان زواله ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي
لا تنعينة لها كالمولد والكسب فانها تنبع محض ثبوت الاصل **قول** ضرور
لا سببية في الاسلام سبب المبيع بشرط الحيا والمشتري على قول ابي حنيفة وجه
فانه خرج من ملك المالك ولرب يدخل في ملك المشتري وكذا ايراد الوقف على قولها
قيل الحكم وبعد على قولهم وعبد الكعبة **قول** فحينئذ لا حاجة الى زوال الملك
العين لا يعني ذلك ان الضمان يمكن ان يجاب بان هذا خلاف الاصل اذا اقل
في الاموال الملوكية والوقف باق على ملك الواقف حكاه ابراهيم البه الثواب **قول**
فحينئذ لا حاجة الى زوال ملك العين لا يعني ذلك ان الضمان في مقابلة زوال
اليد عندنا فلا يحتاج حينئذ الى زوال ملك العين عندنا ليدل بزمرا خناع اليد لين
وانما يحتاج الى ذلك ان لو كان الضمان مقابلة العين كما هو عندنا واقول
فحينئذ تكتفي المونة وتخرج المسئلة من ان تكون من هذا الباب فلا تكون وارده
على تاصيلنا لتشكلت الي تعليلها بما قلناه ولا يصح ايرادها من غير اصله
قول فان قلت هذه المسائل لا تنفع للتدريج الى اي نيات ان هذه الشرع
وارد على اصداء تقتصر على قاعدة ان النبي عن الافعال الحسية تقع على ما يقع بعينه
لانها امور حسية مع انها مفيدة لاحكام شرعية فتكون ناقصة لما اصلناه وقد مر
جواب كل منتقص ودليل كل فرع **قول** فاما عند صيد الحرم واخرجه لملكه
فيه نظرا لان هذا بناء على قوله في الجواب عن هذا السؤال وكذا الصيد بعد
الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه وهذا هو المذهب **قول** قلنا الفعل المنفذ

حكم المبتدئ الا ان قيل لما كان المبتدأ والبتا سول في المبتدأ كان الاستيلاء على محل
معصوم وكذلك في المبتدأ اجيب بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصوليين
لكونه اضيق وجوه القلب كما سئذ كنه ان نشأ الله تعالى واعلم ان المصنف
لم يذكر الجواب عن هذه الدواعي التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبتت
النسبة المذكورة بغير دفع امثال ذلك على من له طبع سليم والشوايح تنبع بذكر
الاجزاء كما ترى ايضا حارعا عانة للمبتدئ **قوله** ٧ كالجزم من العام اذ هو ليس بجز
خفيف لان الجزم في المركب ويلزم من زواله زوال المركب والخاص بالنسبة الى
العام ليس كذلك **قوله** لا يخرج به خاص العين الى كاشان فان قلت بغير خاص
الجزم واخلا لصدق الجز عليه قلت ما تناول افراد ليس بطريق الوضع
لان اللفظ الخاص الموضوع لغير واحد افراد ان قطع نظرا حالة الوضع
فهو الخاص وان التثنية اليها فهو العام فيكون الخاص في الافراد لا يتبدل في الخصم
لكونها غير ملحوظة للواقع وجب فيخرج الخاص باقسامه بقوله ما تناول افراد
بالوضع وقوم **قوله** لان افراد النبي مما يصدق في النبي على كل واحد منها لما حاصله
العرف بين افراد الاجزاء ان النبي اذا كان له اجزاء لا يصدق في الاجزاء مجموع تلك
النبي تركب منها حتى لو زيد عليها او نقص منها تبدل الاسم واما اذا كان له افراد فانه
لا يجب صدقه على مجموع بل يصدق على المجموع وعلى كل فرد منها مثالا العشرة اذا
منها فانه يتناول الثلاثة والاربع والعشرون والالف وغيرها ولا يتبدل
الاسم اذا نقص من الالف والمائة او العشرة شي بل يصح ان يقال رجال الثمانين
والثلاثة وخمسة عشر وثلاثين ولكل ما زاد على الاثنين لان افراد ثلاثة
اذا افراد كل شي بحسبه **قوله** اخبرنا به عن النكح في سياق النبي هذا ان اريد
من النكح بغير العموم في الفرد لانه جيبه وان كانت تتناول افراد متفقة الحد وثناؤها
لها انما هو على سبيل البديل لا الشمول فلا يطلق عليها لفظ العام الاحكاما وان اريد
منه عموم النبي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع فهي داخله في التعريف مطلوب
عليها لفظ العام خفيفة لا محاذ كما صرح به المحققون من شراح الاصول لاجل الحاشية
واما الخارج لهذا التعبد الجمع المنكر وحده محال للشمول على الاستغراق بمعنى ان يكون
مثلا للجميع ما يصلح له مساو بحسب الدلالة وفاقا للمحققين في القول بان الجمع المنكر
واسطة بين العام والخاص لا يجوز السلام ومن وافقه على جعل الجمع المنكر واحدا
في العام حيث كان المعبر في العام عندهم هو انتظام جمع من التسميات باعتبار اشتراك
فيه سواء جرد الاستغراق او لا فقد ظهر لهذا غاية هذا التعبد على كل حال فان قلت
كيف استقام جعل النكح المنفي من قبيل العام ولم تكن موضوعا لافراد واما
وضعت لفرد بهم فالافراد في من المخالفة لا من المتناول وان لم يستقم جعل المنكر

الجمع المنكر منه وقد وضع لافراد الفرد منهم وما ذاك الا قلب الموضوع قلت
اما الاول فقد استقام باعتبار الوضع النوعي اذ قد ثبتت من استعمال النكح المنفية
اذ الحكم منفي عن الافراد باستغراق اللفظ لكل فرد منها في حكم النبي بمعنى عموم النبي
عن الاحاد والمجموع في المفرد والجمع لا يعني بغير العموم وهذه هي معنى الوضع النوعي
لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا يعني ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا يبا
ذلك واما الثاني فلانه انما لم يستقم لعدم دلالة على الشمول المستغرق لما وقع له
فانه لا يتبادر الى الفهم من مثل رجال او قوم سوى مطلق المعية دون عمومها وهو لا يبا
عدم الشمول الوضعي وما سلب عنه الشمول الوضعي فليس بعام فان قلت هذا
واضح في الجمع المنكر اذ كان جمع قلته كثلثة لانه ليس بعام انتافلا لانه للعشرون فاما
فلا يعم اما اذا كان جمع كثلثة كرجال ولم يكن مضادا فلا لقوة دليل عمومه وعلو شأن
الذاهبين اليه اما قوة دليله فلا يعم الطلاق على كل جمع خفيفة فاما احمل
على الاستغراق كان محلا على جميع خفائمه ولانه لو لم يكن للعموم كان مختصا ببعض
وليس بانفاق وقياسه بالنكح فاسد لصحة الطلاق على الجمع المستغرق خفيفة لكونه
بعض المجموع بخلاف النكح فانها لا تطلق على الافراد الاعلى سبيل البديل واما علو
شأن الذاهبين اليه فتا صيدك من قال به كالمأمم الديوبسي وشيخ الامنة ونحو
الاسلام وغيرهم من ائمة هذا الفن والظاهر من حال المختص عدم محالته صاحب
اصوله اذ ليس في كلامه ما ينافيه قلت ما وضع لك فقد طهرت فائدة الاجزاء
لهذا الفصل عنه واما ما يتضح عندي فقد ذهب اليه جمهور الشافعية وبعض
العراقيين من اصحابنا ولا يخفى ماوشاتهم ايضا وامكان تقوية ادلتهم بما نقول لها
وهذا ما ينافيه مما هو في كتابه لا النظر بل المل واما كلام المختصين فبابل للذهبي
ما سمعته من المتقدمين هذا واورد على هذا التعريف بان العام لتناول افراد
كثيرة ولا يتناول كل فرد خاص منهم تناول النبي ضد لا يقال هذا لا يفي بنا لان على ذلك
التقدير يبقى النوع لانه اذا انحزل عن الشخص بقي النوع فيكون خصوصه نوعيا او جنسيا
وعاد المحذور لا نأقول بالخصوص النوعي اذا اعتبر فيه التوحيد بكون خاصا
ويجوز اعتبار الكثرة فيه ايضا ومن هذا الجهة لا ينافي في العموم **قوله** وانه اي العام
قبيل المخصوص الى اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبيل المخصوص ذهب
عامة المرجعية والاشاعرة الى انه يوجب التوقف حتى يقوم دليل على عمومها او خصوصه
ذهب النجاشي والجبالي الى انه يوجب الجزم بالمخصوص كالواحد في الحديث والثلاثة في الجمع
والنوع في الفرق ذلك وذهب جميع العمل الى انه يوجب الحكم في جميع ما يتناول من الافراد
ولكن اختلفوا في ذهب الجمهور من اصحابنا الى جعل العراق كاي الجنس الكروي واي بكر الرازي
وغيرهما ومما رواه النجاشي في زيدي وشيخ الامنة والاشاعرة والشافعية والحنابلة

لأنه موجب للحكم في جميع ما شمله قطعا ويتبين في عام لا يمكن اجراءه على عموم لعدم قبول
محله لذلك كقولنا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان موجب وهو محلي
المساواة من جميع الوجوه غير ممكن لمصولة المساواة في بعض الوجوه كالحدوث والانسانية
والحسية والذكورية والاموتية ويكون اذا ذلك كالمحل فيجب التوقف فيه الى ان يظهر المراد
منه بالبيان وهذا هو جمهور الفقهاء والمنكحين لانه بوجوب طلبا وهو مذاهب
الشافعي ومالك واليه طائفة من مشايخنا كابن منصور المازندراني واختان مشايخهم
حتى قالوا بان خبر الواحد والفتيا من صحيح مخصوصه لا تبدأ او ادلت كل من هذه المذاهب
مذكورة في المطولات فلا تطيل بذكرها **قول** اي بحيث ينقطع الشبهة عندنا اي
معني لانه لا يخلو التخصيص اختلافا شيئا عن دليل **قول** لانه محتمل اي مختصرا في ما علم
الا وبطريقه احتمال التخصيص اما استثنائي كقولنا ان الله بكل شيء عليم وما خفيته الا وطرق
احتمال المجاز **قول** ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لا ترفع الايمان من اللغة وكذا
عن الشرع اما عن اللغة فلا ينافي بصير كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة
محتمل لمخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامع من العموم واما عن الشرع فلا خلاف ان
الشرع عامة في الغالب فلو جاز ارادة البعض من غير قرينة لما استقام فهم الاحكام
بصفة العموم لا احتمال التخصيص ولا بصفة المخصوص لعدم قرينة وذلك يودي
الى التلبس على السامع ويجعل كل تكليف مالا يطابق **قول** ولما لا ان يقول الخ
حاصله ان اعتبار ارادة المخصوص باطن ولما لا يكلفنا الله تعالى بما ليس في الوسع
سنظ اعتبارها في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنه يثبت في حق العلم
فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي مع القول بحرب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الايمان
واجب بان التكليف لما كان محسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن
فلزم اعتبار ارادة الباطن في حق العلم ولا يحل اقيم السبب الظاهر مقام الباطن
تيسيرا في فهم من العموم الظاهر قطعيا وفيه شيء اذا عدم اعتبار ارادة الباطن
في حق النسخ احتياطا وذلك في حق العمل دون العلم **قول** ويمكن ان يجاب الاول ان تنزل
لا يلزم من نفي الاحتمال النسخ نفيه في الاصل لان الاقوي لا يلزم ان يتخيم الا في
مخلاف العكس ويمكن ان يجاب ان الحكم البسيط اذا غلبت بشيئين كان كالشرك
فاذا بقي من احدهما يلزم نفيه من الآخر قال في الاسلام في بعض نصوصه
قلنا ذلك احتمال ثاني من دليل والاحتمال في العام من غير دليل ولا يلزم ان عدم سنو احتمال
ثاني عن دليل عدم سنو طه غير ثاني عنه فعدنا يجب ولا يجوز تخصيصه بالطريق
ابتداء وعندنا لا يجب ولا يجوز تخصيصه وذلك لانه لما كان طلبا عند فجزو تخصيصه
بالطبي ابتداء وعندنا لما كان قطعيا لا يجوز تخصيصه بالطبي لا بعد تخصيصه بالطبي
مثله لان التخصيص بطريق العارضة لا سيما في والطبي لا يعارض النطقي واما جاز

تخصيص

تخصيصه بطريق بعد تخصيصه بنطقي مثله لان التخصيص بطريق العارضة لا سيما في والطبي لا يعارض
النطقي لانه صار طلبا **قول** وسقطت ما التخصيص عند النسبة كما يقال في حيفة خفي اذا نسب اليه
بهم العارضة تحذف تا الثانية والياء اما استثنائي فنقول في حيفة وقرينة وحيفة وحيفة
ومدينة حيفي وقرطبي وقرطبي وحيفي وصحفي ومديني واذا نسب اليه فغير حيفي حيفي حيفي
فيل الدب حيفي والمد لقب حيفي فابو حيفة حيفي غير حيفي وشمع ابي حيفة حيفي وحيفي والشافعي
غير حيفي **قول** وهو ما روي الشرايين مالك الحديث متفق عليه **قول** نسخ بقوله عليه السلام استنزه البول
فان عامة عذاب القبر من مخرجه الدار فطبي من حديث انس فان المحفوظ انه مرسل وعمران بن مسعود
الدار فطبي والمأكرو عمران بن عباس لفظ ان عامة عذاب القبر من البول فتنزه هو امته اخرج الطبراني والدار فطبي
والركن العام مثل الحاصل ما نسخ الاول في الحديث الاول بالحديث الثاني لان شرط النسخ المماثلة **قول** وحديث
العربيين لا جواب سوال تقدمه وانما يثبت النسخ ان لو ثبتت النسخ فاجاب بان حديث العربيين
لان المسئلة التي تضمنها متسوقة بالانفاق لانها كانت مشروعة في ابتداء الاسلام فلهذا نسخها على يده
لا يقال انما ذلك دليل الانتساح على مطلق تقدم الحديث الاول وهو لا مستلزم تقدمه على خصوص هذا
الحديث لانا نقول اذا ثبت تقدمه بالدليل مقدم مطلقا على ما لم يتم على تقدمه دليل لثبوت تجرد وصير
محمديا عن دليل وهو غير معتبر على ما مر فلا يعارضه ما ثبت بالدليل ولما لا ان يقول لنا تقدمه كقولنا سلم
او الحديث الثاني عام لما ياتي **قول** الامام فيه الجسر فلنا لم لا يجوز ان يكون الحيفة او العهد ويكون المراد قوله
كلما يورث كل عمل عملا بالدليلين ويمكن ان يجاب عن الاول بان الجسر انما يورث في الخارج في ضمن الشخصات
فاما ان يكون جميع المفراد او بعضها اذ لا واسطة بينهما فاذا انتفت البعصية لعدم دليلها تغير الجميع
وهو المطلوب وعن الثاني بان سبب ورود الحديث ما روي ان سعدا بن معاذ لما مات وشيعت الناس
جنازة ثم رثت المالا يكره الصلاة عليه حتى كان النبي صلى الله عليه وسلم عشي على ورسا صابعا من
رحامهم فلما وضعوه في القبر ضغطت الارض ضغطة اختلفت اضلاعه فقال عليه السلام استنزهوا
البول الحديث فانه كان وجلا كثيرا لابل وليرثون عن ابوا لها فهدا دليل على ان المراد من البول البول لا البول
لانه هكذا قيل وراك ان تقول فحينئذ قد وجد دليل البعصية فلا يكون الجمع مرادا اما لا يثبت المطلوب بل يكون كل
من الحديثين خاصا لا يخلو العبد للفظ لا السبب لانا نقول لا اعتبار للفظ اذا لم ندل قرينة على خلافه والسبب
يصح ان يكون قرينة على المراد لكن قد تباينوا فيكون عاما باعني اذ لا لانه اذا نهي عن ابوال الماكول
فمن باب اولي ان يثبت النهي عن غير الماكول فيصير ما سماه باعتبار الدلالة دون العبارة ويمكن ان يقال القول
بالعموم باعتبار الدلالة يودي الى القول بالعموم المعنوي لان الدلالة من قبيل قسم المعني وفيه كلام البحث انما هو
في عام اللفظ لا على العموم والافيا اعتبارا للبيان فهو خاص **قول** فينبغي ان يرجح الحاصرين فلا ينعى بالعام لعدم
المماثلة بينهما اذ الحاصرين جيزية قطعية اقوي من قطعي العام **قول** قلنا الاحتمال الغير الثاني عن دليل الاحتمال
ان العام لما كان موضوعا للكل كان ارادة البعض منه مجازا وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة
اما تاكيد العام بكل واجه فلا يتبين في قطعته معني نفي الاحتمال الناشئ عن دليل لان التاكيد لرفع الاحتمال
اصلا نشأ عن دليل ام لم ينشأ كما ان تاكيد الحاصرين جازي يزيد نفسه او عين لرفع احتمال ارادة المجاز

جعل هذا من قبل الخصم بالحسن تسامح فان المدرك بالحسن هو ان له كذا وكذا وما انه ليس غير ذلك
 فانما هو بالعقل لا غير **قوله** وبقوله مقارن عن النسخ فانه وان كان مستقلا لكن ليس بخصما لكثيره
 لم يوافق في بعض المحققين القول بان الخصم لا يطلق الاعلى عن المراسي بوجوب بطلان كلام القوم في كثير
 من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بما بعض مع السراجي انتهى ويمكن ان
 يقال امطرح الامور ليس على استراط المقارنة في التخصيص ولا مشاحة في الاصطلاح وماورهما التخصيص بما
 لم يحلوه على التخصيص المطلق وانما يحلوه على النسخ ولهذا في لو ابيض السراج المحقق اذا سراجي يصير ما سراجي فان
 قلت اذ يجوز في التخصيص دليل متاخر فلا فرق بينه وبين النسخ عندكم قلت النسخ رفع الحكم عن الكل
 والتخصيص عن البعض فان قلت قد يكون النسخ رفعاً عن البعض قلت رفع الحكم في النسخ يثبت مقتضاه عند
 وجود النسخ خلافاً لتخصيص فانه الحكم مسلوب عن البعض المحض من اول الامر قبل التخصيص لانه البيا
 المحض لم يدخل تحت الحكم **قوله** ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تاخراً دليل
 محض لان مصدر ما من النبي صلى الله عليه وسلم يورد ما قاله بعض المحققين العام والخاص ان
 دل احد ما على ثبوت حكم والاخر على نفيه فاما ان يعلم تاخراً احدهما عن الاخر او لا فان لم يعلم حمل
 على المقارنة فان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخاً لتاخره والاخر نسخاً لقدمه **قوله**
 فيزيد يمكن ان لا يعرف تاخراً دليل الح ظاهر كلام السراج ان جعل المقارنة داخل في ماهية التخصيص
 وهذا يقتضي انه اذا علم تاخراً الدليل الثاني لا يكون بخصما بل ناسخاً وفيه بطرسيتين اليه
قوله البيان يكون نظير المحض المحمول الح حاملة انه يصح ان يمثل بآية الرئي **قوله** والعام
 اذا فرض على افراده تغير مستقل يكون حجة سهم كما كان قبل التخصيص لان الظن انما يحصل
 باعتبار التعليل وهذه الامتياز افضل للتعليل **قوله** ان كان المخرج معلوماً فيد به لانه ان كان
 مجهولاً نورد جماله في الباقي فلم يعلج حجة الا ان من المراد ان يخص حكم الواحد والقياس اجماعاً
 ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون جز الواحد في الدرجة لان القياس لا يعلج معارضاً لجز الواحد
 حتى ويحجز التقدمة على القياس وكذا خبر الاكل ناسياً في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما ورا
 المحض انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف جز الواحد فانه لا شك
 في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار يوم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا
 يصلح القياس معارضاً له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان اخص لا يجب ان يكون
 مقارناً للفظ من راجي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس يظهر لا يثبت تا محض من الخصم
 هو النص المثبت للحكم في الاصل وهو لا يعلم نزاجه بطريق القطع **قوله** كما حصل السيوخ والعجاير
 الح وكما في نص الروا لما خلفه البيان في الامتياز السنة الحق بها غير ما علة الكل والجنس والطعم والجنس
 وخص بالقياس **قوله** كما في اهل الدمة لما خصوا من عموم نص الفاعل الحق بهم السنون والصبيان
 والعيان والمعدون والذي علة ان كرم غير مقص الى الحرب كقرا اهل الدمة تخصوا من النص
 بالقياس **قوله** مع ان الكافر والفانل خصاً منه لكان نقول انما خصاً منه بقوله عليه السلام
 لا يرب الكافر المسلم ولا المسلم الكافر رواه السنة من حديث اسامة وبقوله عليه السلام ليس

للقائل من الميراث حتى رواه عبد البر وصححه وكل من جاز واحد فكيف يخص به العام لا جواب
 ان حرمان الكافر الميراث خص بقوله ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً على انه يمكن ان
 النبي صلى الله عليه وسلم خص اية الميراث وقت النزول باذن من ربه لآبراه **قوله** حتى معاشر الاميا
 لا نورد الحديث رواه الخلفا الاربعة وابن عوف وابن ابي وقاص والريسر والعباس والازواج
 الطاهرات النسخ **قوله** مع ان سرقة ما دون النصاب والسروقة من غير الحوز مخصوص بالاجماع فيه
 نظر فان الاجماع لا يصلح بخصما لاستراط المقارنة والاجماع ليس بمقارن للخصم فوجه واجب بان
 المحقق في الحقيقة سند الاجماع وقد يكون مسك مقارناً في نفس الامر ولكن ان نقول سند الاجماع
 قد يكون ظاهراً لجز الواحد او اقياس فكيف يصلح بخصما **قوله** يعني ان دليل المحض الح مستقل
 من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشريين ان يقتصر بهما وبقي حطاً من كل منهما ولا
 يبطل احدهما بالكلية دفعا للترجيح من غير ترجيح فيعتبر دليل المحض في العلوم والمستقي بالاستثناء
 والناسخ العلوميين وفي الجاهول بالناسخ والاستثناء الجهوليين وفي كل من الاعتبار من شك في سقوط
 حجة العام فلا يبطل حجته الثابتة بقيتين وقيل يمكن فيه نوع شبهة فيوجب العمل لا العلم لكونه
 تابعاً وجه دون وجه **قوله** كما مستثنى الجهول فان جهالة توجب جهالة المستثنى منه وذلك
 بوجوب سقوط العمل بالمستثنى منه الى ظهور البيان فكذا المحض بوجوب سقوط العمل بالعام وحجته
 لاستناع اياته للحكم بالجهول **قوله** يبقى اي العام كما كان قطعياً قبل التخصيص الى ظهور البيان
 لان النسخ اذا كان مجهولاً يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق لان الجاهول لا يصلح بمقارناً للعلوم
 فكذا المحض الجاهول يسقط كانه لم يرد ولا يؤثر في العام **قوله** وقلنا يبقى حجه مع علم البشيرة
 النسخ ولا يكون قطعياً علم البشيرة الاستثناء **قوله** يحتمل التعليل لانه نص مستقل هذا باعتبار شبهة
 النسخ ان قلت ان النسخ من حيث هو لا يحتمل التعليل فكيف يثبت المشابهة بهذا الاعتبار قلت
 المشابهة من حيث الصيغة معطو النسخ من حيث الصيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبله من حيث الحكم
 وذلك لجهول الح اذا يعلم القدر الذي يبعد بخصوصاً من الباقي جهالة فادخل تحت العلة ان اي فرد
 يفرض من العام ان يكون داخل تحت العلة المستبعدة من الدليل المحض وخارجاً من القامر العلة
 تحت العام مجهولاً هذا لانه نص مستقل والاصل في النص التعليل **قوله** فان قيل ينبغي الح هذا
 السؤال لاحاجة اليه لتقدم ما يعني عنه قوله لان موجب العقل لا يختلف لان العقل لا يخطئ وانما يوقعه
 في الخطأ اليوم **قوله** اذ به تبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم الصور لانه بمنزلة وصف قاييم
 بمصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في المستثنى منه فكان المستثنى لم يتكلم به فيكون عدماً
 والعدم لا يقبل التعليل فيكون ماوراً المحض معلوماً فيجب ان سقى العام بحاله فوقع الشك
 في عدم الحجة والحاصل ان المحض الجاهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والعلوم
 بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين وانما يرفع وصفه فيكون ثابتاً الحجة
 غير قطعياً كالاية المؤلفة وجز الواحد **قوله** لاحتمال ان تكون العلة غير الوصف الذي جعلناه
 علة فان ذلك يختلف باعتبار الجهلدين والاستثناء **قوله** فان قلت دليل المحض لما شابه

القدوم

الناسخ والناسخ الى اخره هذا السؤال الظاهر الورود قوي اورده كثير من السراح واجاب عنه بعضهم
بانه انما منع التعليل فيما لان الاستدنا غير مستعمل وان استعمل لكن التعليل فيه يفيض الى معارض
النص وهذا قد تقدمنا في دليل الخوض اما انه التعليل فيه لا يفيض الى المعارضة فلانه لبيان انه
لم يدخل تحت الجملة لانه لاخراج بعد ادخال المعارضة اما تلزم على هذا التعدير فلا يلزم من عدم
تعليل بل من عدم تعليل الخوض اذ المتيقن بوجوده والمناخ من دفع واما قبل دليل الخوض التعليل
دونها لاسفائنا منع فيه لاجتمعا وهو عدم الاستقلال كما في الاستدنا وخلص معنى المعارضة كما في النسخ
فانه مستقل مبين لمعارض واما الجواب الذي ذكره السراح فففيه فلافه من جهة التركيب والتم
وكان يلزم في الجواب ان يقول قلنا المنافع من التعليل في الاستدنا عدم استقلاله وفي الناسخ عدم
استقلاله خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علم لصار القياس معارضا للنص وبطلانه وفي دليل
الخوض لم يوجد شيء من ذلك فاحتمل التعليل واما قوله ان ما ودليل الخوض ان قوله في غير هذه المسئلة
مستدرك غير محتاج اليه بل ليس له معنى الاشكاف زايد والله اعلم **قوله** اذ لو علم لصار القياس
معارضا للنص لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وقف عمل الناسخ وعمل الناسخ بطريق المعارضة فكذا
عمل القياس المستنبط منه على سبيل المعارضة للنص العام معارضة الرأي للنص بالباطل فيكون
تعليل الناسخ باطل والمخصص العلوم مبين اذا العذر الخوض لم يتناول العام ولم يرد منه لا معارض
للنص واذا كان كذلك احتمل التعليل بخلاف تعليله لعدم لزوم الفساد لانه لم يلزم معارضة القياس
النص لانه اذا كان عمله بطريق القياس كان عمل القياس كذلك اذ الفرع على وفق الاصل **قوله** فان قلت
لم يجعل ابو حنيفة الخ هذا السؤال واراد على المسئلة به في السؤال الاول لا على مسئلة الكتاب والاسباب
ذكر هذا السؤال والجواب عند قول المصنف فصار كالبيع المضاف الى حروجه و**قوله** وجه كون
المسئلة نظير دليل الخوض الخ اوضح المقام ان الفرد الخوض داخل في العام صبغة لاحكاما وكذا في
العقد الذي فيه الخيار داخل في العام صبغة لاحكاما وكذا العقد الذي فيه الخيار داخل في الاجا
لا الحكم فنسبة الخيار من البيع كسنة دليل الخوض من العام وهذه المسئلة على اربعة صور
الاولى ان يكون كل الخيار وضمنه معلومين مثل ان يبيع سلما وغاما بالعين كل منهما بالف
صفقة واحدة على ان البايع والمستري بالخيار في سالم تلتها ايام الثانية ان يكون كل الخيار
معلوما والتمن مجهولا كما اذا باعها بالعين على انه بالخيار في سالم التالتة عكس هذه وهي بالوباءها
بالعين كل واحد منهما بالف على انه بالخيار في احدهما الرابعة ان يكون كل منهما مجهولا كما لو باعها
بالعين على انه بالخيار في احدهما فترعاية شبه الناسخ مع البيع في الاولى ولرعاية شبهه
الاستدنا لم يبيع في البواقي ووجه الاختصاص ان معلومية كل الخيار والتمن ترجح جانب الصحة
فيلازم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة كل الخيار والتمن او كل منهما ترجح جانب الفساد
وفيلازم شبه الاستدنا وقد يقال ان في كل واحدة من الصور عدلا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه
الاستدنا ايضا يوجب صحته لكونه استدنا ايضا يوجب صحته لكونه استدنا معلوم واما في الثانية فلان
شبه الناسخ لزوم العقد غير كل الخيار لان جهالة التم طارئة واستدنا يوجب فساد

فلا ثبت الخيار بالسند واما في الاحتمالين فلان شبه الاستدنا يوجب فساد العقد وشبه النسخ
يوجب انعقاده في العددين فلا يخفى بالسند وقد كاي بان معنى شبه الاستدنا ان كل الخيار
غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير صحيح فيكون قوله خطأ فسادا بفساد البيع وبطلان
الاستدنا لا يدفع ذلك ولهذا جعل الاستدنا في صورة جهالة التم ووجه موجب الفساد مع النسخ
قوله فلا يكون بيعا بالحصص ابتداء بل بقاء مثال البيع بالحصص ابتداء اما اذا قال **قوله** هذا
العقد حصص من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العقد الاخر وهو باطل لجهالة التم وقت البيع
وتساو البيع بالحصص بقاء اذ اباع عددين بالف فانت احدهما قبل التسليم فانه من العقد في الباقي
بهما حصصا وينسخ في المبني وهو غير فساد لان جهالة الطارئة غير مفسدة للعقد **قوله** لانه
ان العقد لعدم العقدان والناسخ المجهول يسقط قبضه لعله قضيته اذ لا معنى لقيمه **قوله**
فان قلت جهالة التم طارئة الخ هذا السؤال واراد على ما اذا عين كل الخيار ولم يفيض التم
وهي الصورة الثانية وذكرنا في هذه الصورة انه يصح العقد في الذي لا خيار فيه حتى لو
فتح العقد في الذي فيه الخيار بغير الاخر على الصحة لان العقد متحقق فيهما لانها حلان
للبيع والسمة صحيحة حاملة الا ان الخيار عارض دخل في الحكم منع بتوث الحكم في احدهما في
الاجاب في الاخر ووجبت حصته بل لتمن واجيب بان حكم العقد لما انعدم في كل الخيار
بنفس قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا يخفى الحكمه فصار
الاجاب في حق الحكم في كل الخيار ومنزلة عدم كما في بيع الحرف فيقضي الاجاب في الاخر حصته من
التمن ابتداء وذلك لا يجوز **قوله** وان كان معلوما يكون معلولا مستندنا فان قلت الاستدنا غير
مستقل وذلك ما منع من الحكم لانه عدم كما مر فكيف يثبت في دليل الخوض المعلول شبه الاستدنا
بطريق التعليل قلت هو باعتبار استقلاله كتمل التعليل لكن شبهه بالاستدنا المجهول باعتبار
اخر فان التعليل يرجع اليه بالنسبة الى الحكم لانه اذا كان مجهولا يسقط صدر الكلام وكذا العام يستلزم
بل جهالة الناسية من التعليل ولكل وجهه كالبيع المضاف الى حروجه فان قلت هذه المسئلة لا
استدنا فيها مع انه اوردها بنظر شبه الاستدنا قلت لكنها تناسب الاستدنا من حيث ان الحر
يدخل تحت الحكم مع ان صدر الكلام تناوله فصار كما نه مستثنى كما اذا باع عددين الا هذا حصص
من التم فانه يبطل البيع فكذا هذا **قوله** فانه يبطل باطل فيه حتى فان البيع باطل في الحر
فاستدحي ان يملك القبض فيه بالقبض قيد بقوله بتمن ولحد انما قيد بوجه التم ليكون التفسير
متفعا عليه اذ لو فصل التم بان قال يبيعها بالف كل واحد محصيا يبيع بيع العقد عند ما يبيع
بمقابلته خلا قال لا في حقيقته كما يقولان الصفقة متعددة بتفصيل التم فلا يسري الفساد من
احدهما الى الاخر وهو يقول الصفقة متحدة فيهما لان تعددهما بتكرار لفظ البيع مع تفصيل التم
اذ فسد العقد في البعض فسد في الباقي بالضرورة **قوله** على اختلاف المذهبين يعني مذهبنا
ومذهب السابقي من يقول ان موحية كان الظن يقول به بوجه كما هو مذهب السابقي **قوله**
لان المجهول لا يبيع ان يكون معارضا للعلوم فيسقط حتى كانه لم يرد كما لناخ اذا كان مجهولا فانه يستلزم

بفسه ولا يوتر في الحكم السابق **قوله** وان كان معلوما لم يكن حكما للتعليل فيبقى العام فيما رواه
قوله قيد بقوله من واحد لما قيد بوجه التمن ليكون السطر متفقا عليه اذ لو فضل التمن
بان حال بينهما بالف واحد فحتمية يصح بيع الجدة عندهما عما سبق بمقابلته خلافا لابي حنيفة
فما يقولان الصفة متعده بتفصيل التمن فلا يبري الفساد من احدهما الى الآخر وهو يقول الصفة
متحدة فيما لان بقولها تكرار لفظ البيع مع تفصيل التمن فاذا فسد العقد في البعض فسد في
الباقى بالقوة **قوله** على اختلاف المذهبين يعني مذهبا ومذهبا والشافعي من يقول ان وجه
كان القطع بقوله بالخصيص كما هو مذهبنا ومن يقول ان موجه كان الظن يقول به بوجه كما
هو مذهب الشافعي **قوله** لان المجهول لا يصلح ان يكون محارضا للمعلوم فيسقط حتى كان لم يرد
كالناسخ اذا كان مجهولا فانه ينقطع بنفسه ولا يوتر في الحكم السابق **قوله** وان كان معلوما يكون
محلولا لا استقلال له اح ان قلت الاستدنا غير مستقل وذلك مانع من التعليل فلم يثبت في دليل
المخصص العلوم على الاستدنا بطريق التعليل قلنا هو باعتبار استقلاله بحتم التعليل لكن انما
يبينه الاستدنا المجهول باعتبار ما بال التعليل يترجع اليه بالنسبة الى الحكم لانه اذا كان مجهولا
يسقط صدر الكلام وكذا العام يستلزم للجمله النسيئة من التعليل **قوله** وان كان معلوما لم يكن
حكما للتعليل فيبقى العام فيما رواه موجبا قطعاً **قوله** كما ان النسخ ليس بحكم له هذا يخالف
ما في منعه شبه النسخ فيما اذا كان معلوما على القول الاول المختار من انه بالنظر الى الصيغة
اعين شبه النسخ بحتم التعليل لانه في مستقل ويمكن ان يقال المتباعدة عنه من حيث الصيغة فقط وهو
من هذه الجبينة لقبيل التعليل وانما قبله باعتبار حكمه وهو المراد وهنا ولكل نظام ما يباينه **قوله**
بما رواه اذا باع عبد بن له وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري واشتق احدهما وكذا اذا جمع بين عبده
وعبد غيره في البيع او بين عبده ومووجه او مكانه **قوله** وهو في الحى حصته من كل منهما اولاه
قوله وهو مذهب عامة الاصوليين وتقدم ان القول الاول هو المختار عندنا **قوله** وعن الرابع
الح هذا جواب عن الشق الثاني من القول الرابع اما الشق الاول فقد علم الجواب عنه من الجواب عما
قاله الكرخي من ان **قوله** اعلا لا احد التبيين وهو شبه الاستدنا المجهول والاهمال للنسبة الاخر
وهو شبه النسخ **قوله** او بالمعنى لا غير بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يفور ان
يكون العام عام بصفته فقط فلا بد من تعدد العين **قوله** كرجال الخ العام صيغة ومعنى ان يكون
مفرد من لفظه كرجال او لا كائنا واختلفوا في الجمع المتكرر كرجال فذهب القاضى ابو زيد وتسا لاية
ونحو الاسلام وبعض العراقيين من اصحابنا واخرون الى انه عام محل على جميع الافراد عند عدم المانع وعلى
الثلاثة عند وجوده وهو مذهب الجبائي واصحاب المصنف وهو المختار وذهب جمهور الشافعية
وبعض اصحاب العراقيين الى انه ليس بعام وقيل لا شك في عمومته يعني انظام جمع من السميات وانما
الخلاف في عموم بوصف الاستغراق واختلفوا ايضا في جمع القلة وهو ما تناول القم فيما دونها
الى الثلاثة والعامة على انه ليس بعام اذا كان متكررا لكونه ظاهرا في القرع ونحوه في الاسلام
العموم مطلقا **قوله** سواء كان جمع قلة او زان جمع القلة افعل وافعال وافعله وجمعها الصحيح

المذكور والوثق اذا ذكره ابن الحاجب **قوله** وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستدنا والجمع المتكرر لا يحتمل ذلك
لانه ليس شاملا للجميع قطعاً حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستدنا واستقاء اللازم يستلزم اتقاء
المفرد **قوله** بل هو محمول على الجمع عند عدم المانع تحقيقا لمعنى العموم وعلى الثلاثة عند وجوده لليقين به
قوله كرجب العام الثابت بطريق الاحاد وهذا تشبيه للفق لا للشيء **قوله** وقد مرج الانام في الاسلام هذا
جواب عن الاغراض المتأني وهو قوله وايضا الخ وحاصل الجواب اننا لانسلم اتقاء احتمال التخصيص على مذهب
التأويلين بعمومه **قوله** ولذا قال الركني في بحث حجي الامعنى الفتنة انه يجوز الاستدنا في الجمع المتكرر
الاولي ان يقول من الجمع المتكرر وحاصله اننا استد لنا على كونه عاماً يجوز الاستدنا منه لان الاستدنا بغير
العموم وكذا ان تقول جواز الاستدنا بتوقف على العموم فاثبات العموم به والجواب ان عموم الجمع المتكرر انما ثبت
بالدليل وهو انه لو لم يكن للعموم مكانا بخصا بالبعض ولا قابلية فان قلت قولهم الاستدنا بغير العموم
مسك لاننا لم نقول بان المستثنى دخل في المستثنى منه ثم خرج كما يقوله المخالف بل هو منع من الدخول في الحكم
فكيف يغيره وايضا يتخص بالعدد كالعرق ونحوها يجوز الاستدنا منها مع انها ليست عامة لان اجرامها
محصورة قلت مضاه ان اللفظ شامل للمستثنى منه والمستثنى يعني انه صالح لها ان لو سكت وهذا اية العموم
فاذا تكلم بالاداة علم ان المستثنى لم يدخل في الحكم اذ اللفظ صالح لادخاله لمعرفه عليه ولذا قيل الاصل في
الاشياء الاتصال ومفردهم مجازا للعموم وجواز استدنا بعض افراد يصلح له اللفظ والمستثنى من العدد ليس بعض افراد
بل بعض افراد لان العدد مركب من اجزاء افراد كما تقدم وقوم اسم جماعة الرجال خاصة بطريق الغلبة اذ هو
في الاصل مصدر قام وصف به الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء كما في النايق وينبغي ان يكون هذا تاويل
ما يقال ان قوما جمع قائم كقوم جمع صيام والافعل ليس من ايتمه الجوع فاللفظ مفرد بدليل انه يشتمل ويجمع
ويوجد الصير لعايد اليه خور مطين ورامط وقومين واقوام والقوم دخل الا انه متناول للجميع
احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد فلو قال القوم الذي يدخل هذا الحصن من النمل لكان ذلك
جماعة كان النمل مجموعهم ولودخله واحد لم يستحق **قوله** وكل من راع يستحق الهطاً فلوزاره واحداً حتى
الدرهم ولوزاره جماعة حتى كل واحد منهم الدرهم كجنتين كاتوا حالة الحى وتفرقتين **قوله** الخ خصوص بعض
مواضع الخبر حاملة ان من وما استعملان في الشرط والاستفهام والخبر وهما عامتان في الاول ليس للاحالة واما في
الخبر فقد يكونان عامين وقد يكونان خاصين وهذا معنى قول المصنف بحتملان العموم والخصوص والاصل فيما
العموم فان الخصوص لما كان في مواضع الخبر والعموم في الاستفهام والشرط جعل العموم املا لكما في الاخيرين
بمعان عموم الافراد وفي الخبر عموم الاستعمال حتى لو قال من ياتي فله درهم يحكى كل واحد ياتيه درهم ولو
قال اعطى من في الدار درهماً يستحق جميع من فيها درهماً لا لكل واحد ولنايل ان يقول الخ الجواب ان ذلك
ايها هو للتعديد ما ولا والكلام عند الاطلاق على ان اللفظ اذا سقط عومه في بعض المواضع لقربة
توجهه لا يصير حكماً للعموم في نفسه بل هو على ما كان عليه من المماضة وكذا يقال سقط عومه لكذا
ان السقوط ليس بدمي الوجود ولا اعتبار بالسقوط كما لا اعتبار باحتمال الخصوص **قوله** من دخل هذا الحصن
ولا قلة من النمل كذا فلو دخله عرق معاً يبطل خصوص من فيه بالقر والسابق دون الجماعة **قوله**
فالاولي ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع يعني في الخبر والشرط والاستفهام وقد علمت انه

لا حاجة الى ذكر الاول لما ذكرنا **قوله** اما في الخبر فظاهر اي اما احتمال الخوض في الخبر فتأله فظاهر كما
ذكره بعض السراخ زوت من اركبي وتريد واحدا فان الخبر اذا قصد باجاءه يتساكنا فاحتمل
والقيم فها محسبه ارادة الكلام **قوله** يعني الكثير السابغ الخ الاصل يطلق ويراد به القاعلة الكلية
والضابطه ويطلق ويراد به المراح والسابق في الاعتبار كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة ويطلق ويراد
به المراح والسابق في الاعتبار كما يقال في الكثير السابغ وهذا هو المراد هنا لانه لو كان المراد
بالاصل بطريق الوضع انما وضعوا معاليم حقيقة حصل السابغ في عينه وبين قوله كجملان العموم لان
احتمال اللفظ للعين ليس بطريق الوضع والحقيقة وقد يكون الشيء أكثر وجودا مع انه احد جملته **قوله**
عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه رواه احمد والبخاري ومسلم **قوله** اي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات
ما لا يقبل هذا عند بعض ائمة اللغة وقال بعضهم انها لما لا يقبل وصفات من يقبل لقوله تعالى الله ما في
السموات وما في الارض والاكثر انما تم العقل وغيره كما علم بها او حقيقة في قوله اي قول القائل
من سئيت من عبيدي عتقه فاعتقه فانه لا يكون له ان يعق الكل بل يعقهم الا واحدا عملا بالعموم والسيغ
المتيقن به وعندهما انه ان يعقهم اجمعين عملا بالعموم والبيان فان قلت اي واحد لا يعق على قول
ابي حنيفة قلت الاخير فيما اذا اعتقم على التعاقب والا فواحد منهم ويكون البيان فيه الى المولى باضا
المسيبة الى عام اي وهو المير في سائر العايد من العامة **قوله** لان المسيبة اضيفت الى خاص اي وهو
المخاطب **قوله** فوجب العمل بما اي من ومن يعي عموم من ليلا بطل معنى الخوض بالكلمة
لوانعك الكل **قوله** كذا قاله السراخ يعني في وجه الفرق بين هذين الفرعين والمراد به بعضهم وهو سراج
الهدى سراج العبي **قوله** لكنه ليس بصحيح الخ فيه شيء لان كلاما فيما اذا كان في الكلام ما يحتمل الخوض
خاص كمن يعتقد باضافة المسيبة اليه خاص اما اذا لم يكن شيء يحتمله فليس كلاما فيه ولو اضيفت المسيبة
الى خاص فاقبل **قوله** فالسبعين متيقن على تقديره لان ثابت على تقدير البيان وعدمه ضرورة
وجود البعض في كل وارادة الكل يحتمله فيحتمل من على البعض اخذا بالمتيقن المقطوع به وتركاه
للحمل المستوك **قوله** والظاهر انه تعلق السيبة بالكل يعني الظاهر من اعناقه الكل تعلقها بالكل فلا بد
من اخراج البعض ليحقق البعض **قوله** فلما قيل ان يقول الخ اورد هذا الاشكال بعض المحققين وسمي
جب عنه والجواب انه لو نأفت بعضه من مطلق البعض لاصدق الكل بالجزئي والواقع خلافه بالقر
فاذا انتفت المناقاة كان معنى الكل محصلا بالجزئي مطلقا ومعنى الجزئي محصلا بالكل من وجه فبعضه
من محملة بدون البيان من كل وجه ومع البيان من وجه دون وجه فمطلق الخصول متيقن قول
لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها علما ما ولم يوجد فان قلت لو دللت على من لا يفتق ايضا الدم
الشرط فيما قابله ذكر الجارية مع الغلام قلت التخصيص عليها افتدأ بكلام السلف في اصل المسئلة
والشرك **قوله** والسماء وما بناها الى اخره قال بعض المنسرين او سرب كلمة ما على من لا ارادة معنى
الوصفة فكانه قيل والقادر العظيم الذي بناها **قوله** وكذا من يحيى معنى الخ فالصنف وحمه الله اقم على
الاول اختصارا واعتمادا على الغم الجيد **قوله** وتدخل ما في صفات ما لا يقبل قال بعض السراخ يعني
على سبيل المجاز ومعنى ايضا لم يفرعها موقع من عند من خص لا عند من علم انتهى وظاهر عبارة السراخ انها

وضع م

حقيقه في هذا الاستكمال وهو انما يتم بعد من علم منها كما قد منها فتنبه لذلك **قوله** تقول ما زيد
فيقال في جوابه الكرم او الفاضل او غيرهما من الصفات وقيل في السؤال عن الجنس والوصف وهذا يقع
بين فرعون اللعين وبين موسى عليه السلام ما وقع فان فرعون لم يله بالله تعالى واعتقاده ان لا
وجود مستقلا الاجسام لما سمع موسى عليه السلام يقول اما رسول رب العالمين سألته عما عن الجنس
فقال وما رب العالمين اي اجناس الاجسام هو موسى لما كان عالما بالله تعالى احب عن الوصف تجرأ
عن النظر المودي الى العلم بحقيقته المتنازع عن حقائق الممكنات فلما لم يطابق الجواب السؤال على زعمه
وان كان في غاية الصحة عجيب من حوله من الجملة فقال لاهل الاسماء استرني به فقال ان رسولكم
الذي ارسل اليكم ليجنون ولما رآهم موسى لا يظنون لما بهمهم عليه في الرئيس قال رب المسترق والمغرب
وما بينهما ان كنتم تعلمون **قوله** كلمة كل عامه معناها الخ كلمة كل محكمة في عموم ما دخلت عليه بمعنى
انها لا تتع خاصة فلا يقال كل رجل ويراد به واحد بعينه لا يعني انها لا تقبل التخصيص اصلا لان قوله
تعالى خالق كل شيء او يثبت من كل شيء مخصوص على ما سرت في الخ لا سلام ان كلمة كل تحفل الخوض مثل من
فذلك بطل على الواحد ايضا بخلاف سائر ذوات العموم وانما اخبرت عن من وما لا يعمها سموي عموم
من وما بدلي والبدل مقدم على السمول ليستزله منزلة البسيط من مركب حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية
على امارة واحدة بعين لو تزوج امرأة فحنت فيها مجرد العقد فعقد عليها تانيا لا يقع الطلاق عليها تانيا
لا كلال اليمين في حقها بالمرّة الاولى **قوله** اوجبت عموم الافراد اي بان يراد كل واحد من افراد ما
اضيف اليه من المكرات مع قطع النظر عن غيره وهذا معنى الكل الافراد في حق لولا لرجلين لكل واحد
منكما على الف لزمه لكل منهما الف لروما لا يتاركة صاحبه فيه بخلاف ما لو قال لهما لهما على الف
حت يجب عليه الف واحدة يكون لكل منهما شرطها **قوله** وان دخلت على العرفة اوجبت عموم احرا
نحو استرني كل العبد وهذا معنى الكل المجعولي والاول بمعنى الكل الافراد **قوله** اي يكذب الثاني
لان فرغ من اجرايه وهو غير ما كوله **قوله** فبقي قولنا كلما تزوجت امرأة وهي طالق كل وقت يقع بيتي
تزوج على امرأة وهي طالق فيه فتطلق كل من عقد عليها ولو كور العقد عليها الى انقضاء الثلاث ثم عقد
عليها بعد زوج اخر لان اليمين باعتبار ما سجدت من الملك وهو غير متناه وفي رواية السيفي عن ابي بوب
هذا اذا كانت المرأة معينة فلو ايم وقال كلما تزوجت امرأة وهي طالق فتزوج امرأة طلقت فان تزوجها
تانيا لم تطلق وهذا اذا دخلت كلما على نفس التزوج كما مثل به السراخ اما اذا لم تدخل عليه كقوله
كلما دخلت الدار فانت طالق فالتكرار ينهي بانتهاء الثلاث حتى اذا تزوجت بعد الثلاث تزوج اخر
وعادت اليه فوجب الترتيب في الملك الثاني لم تطلق عندنا خلافا لفرق وبقيت عموم الاسماء في اي في
عموم الافعال ضمنا كما يثبت عموم الافعال في ضمن عموم الاسماء المستفاد من كل المجردة عن اضافتها الى ما
ضرورة افتقار الافعال الى الاسماء وعدم خلو الاسماء عن الافعال والحاصل ان عموم الافعال في كل ما فقد
وعموم الاسماء في كل ما عكس **قوله** اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاختراع وهذه بخلاف كلمة
كل فانها توجب احاطة على سبيل الانفراد كما بينا وكلمة من توجب العموم مطلقا من غير تعرض للاج
والاختراع والافراد **قوله** اي يكونوا مسترنيين فيه وبصر النقل واجبالا احاطة تدخل لان كلمة

المجموع نوجب العموم بصفة الاجتماع فصار مجموع السابقين بالدخول على غيرهم كتحقق واحد في انهم
اول فكان لم نقل واحد فيهم جميعا **قوله** لان كلمة الجميع تحتمل ان تستعار بمعنى الكل الخ لكان نقول
عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فلا ستارة تفهم الاستعارة **قوله** فيعمل
بمعنى الكل عند تعدد العمل بحقيقته اي حقيقته الجميع لانها حقيقة في الاجتماع والعقد السابق ليس
ليس فيه مفة الاجتماع واذا تعدد العمل بالحقيقة حل على كل مجامع الاحاطة والشمول صهما صوتا للفظ
عن الاقدار فيما قصد التمهيد لاجله وهو التحرز وحلا للفظ على اعم الجان من المخطوطين من كل وهو
استحقاق الاول بيقول واحد ان او جمعا على ان الجماعة اذا استحققت النقل بال دخول اولافا لو احد
اول لان الجلالة فيه احل **قوله** واجب عنه الح حاصل الجواب ان الجمع بينهما انما يلزم ان لو تصور
اجتماعهما بان دخل جماعة اولافا واستحقوا النقل ودخل واحد ايضا واستحق النقل وذلك غير ممكن
لان الشرط وهو الدخول اولافا لا يوجد الا في واحد او اكثر على الانفراد دون الاجتماع فلا يكون فيه
جمع بينهما **قوله** ولقابل ان نقول الخ مناقضة في الجواب وهي ظاهرة وحاصلا انه في حاله الكلام
الابدان يرا احدهما نعتا وارادة كل منهما معينا نافي في ارادة الاخر وعدم جواز الجمع بالنظر في الارادة
لا بالنظر في الوقوع اذ يتصور الجمع بينهما في الوقوع وفي لارادة الجمع متصور بل يتحقق وحليل
فالجواب لا يطابق السؤال لان السؤال ورد على الجمع في الارادة والمجيب اجاب بعدم الجمع في الوقوع
قوله ليصح الحل تارة على حقيقة الجميع الخ هذا علة للوقوع المتيقن **قوله** ولا يعني للجمع الخ دفع لابهام
ان نقول ليس ثم جمع في الارادة ايضا لان ارادة احدهما حالة الكلام نافي في ارادة الاخر فقال لا معنى
للجمع في الارادة الا ان يجتنب الحكم على تقدير ارادة وقوع كل واحد منهما كذلك واجاب بعض شراح
بان ارادتهما وان كان متحققا لكن في حالين مختلفين وانما يتجمل ان لو اردا معا في حالة واحدة
واجاب بعض الشراح بان حاله الكلام وان لم يخلو عن ارادة احدهما ولكن قد ابي اعتبارا فترابها
تلك الارادة لقوة اعتبار قرينة المجاز وهو ارادة الجميع وقطع النظر عن تلك الارادة ومبرور
كان لم تكن **قوله** فالاول الخ ذكر ذلك بعض المحققين لانه من عند الشارح وحاصله ان هذا
الكلام صارجا عن قوله ان السابق يتحقق النقل منفردا كان او جمعا فيتحقق الاستحقاق على
تقدير الانفراد والاجتماع لعموم المجاز وصورة العموم المعنى الحقيقي وهو الاستحقاق في جمعا فردا من
افراد المجاز وسند رجاء عمومه لكن قد عرفت انه لا يحتاج الى ذلك لان الجواب الذي اجاب به بعض
الشراح بان يكون في سقوط الاعتراض على كلام التوم هذا ولو حمل الكلام على حقيقته وجعل استحقاق
المنفرد كما ان النقل تابيا بدلالة النص لم سعد وهو اول في حق من خلفه من الناس فان قلت هذا
ظاهر فيما اذا خلف البعض ما اذا لم يخلف احد بل دخلوا الكل قلت لا يتخلف شيئا لانعدام الاولوية
تحقيقا او تقديرافان قلت فلر خلف الامام ينبغي ان يعطوا المدق افتخلف بالسنة اليه قلت
لان الامام لم يدخل في عموم قوله والخلف انما يعدق بردي عمومي قوله خلف سقطت عن كل الاط
اي مرسه اولاول لم يقيد باول فكل من دخل في خلفه منفردا او جمعا علما بالحقيقة وعدم قرينة
المجاز **قوله** فلما قرئ سنط عموم من فيه وضع النظم موضع الضر وهو لا يكون الا لثلاثة كما عرفت

في محله والاولي سنط عمومها **قوله** حل المحتمل وهو من على الحكم وهو اول فلا يجب الا لفرد سابق
ولم يوجد فلوان العرف دخلت الحصن فرادي كان النقل الاول منهم خاصة لانه الاول من كل وجه
فتوزت فيه تعينين من الاول اما الاول فهو حكم فيه واما من يتجمل الحصص وينصرف اليه بالقر
وفرد وجدت وهي ارادة الجميع على ما مر فان قلت فعلا استعملتم من استعمال كل او جميع بطريق الاستعا
فيما اذا دخل الحصن جماعة معاجتي يكون لكل واحد منهم نقل كامل كما في كل اذا حملت عليها او يكون لكل
نقل واحد يتكون فيه كما في جميع اذا حملت عليها فالجواب ان الاستعمال بطريق الاستعارة يستدعي استلزام
لحقيقة المستعار للشيء الذي يكون مبنيا للاستعارة عليه في المستعار له وعموم من ليس بحقيقي لها وانما يثبت لها
ضرورة انما لها كالك في سياق البقي وما يثبت بطريق الضرورة لا يكون صحيحا للاستعارة لاستعارة شرطها
وهو كون الوصف للخاص من لوازم حقيقة المستعار فان الثابت بالضرورة ليس بحقيقة لما ثبت له خلا
العكس فتنتج منها الاستعارة لعدم اللزوم الصحيح لها **قوله** والمكره في موضع البقي من الفاظ العام المكره
الواقعة في موضع ورد فيه البقي بان يجب عليها حكم البقي فيلزمها العموم ضرورة ان استعارتهم لا
يكون الا بانها جميع الافراد الا ان ذلك قد يكون نصا بان تكون المكره مع من طاهرة او مقدره كما في
ما من رجل او لرجل في الدار وقد لا يكون بان يتجمل في الجنس وفي الوحدة كخول رجل قايما فانها
تتحقق في الجنس وفي الوحدة وعلى هذا ينبغي ان يفيد كلامهم يكون البقي للجنس **قوله** لقوله تعالى لا يبع
فيه ولا حلة ينبغي قرا بالرفع وهو نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي اما من قرا بالنصب وهو ابن كثير
وابو عمر فان العموم يكون على وجوب سبيل الوجوب وهذا لا يكشف ان قوله تعالى لا رب فيه
بالنصب وهو القراءة المشهورة بوجوب الاستغراق وبالرفع وهي قراءة ابي السخاخوري ذكر الامام في الدرر
المازكية في تفسيره ان القراءة المشهورة بوجوب ارتفاع الرب بالكتاب لانه يفي لما بينه الرب وفي الماهية
ثبت الماهية وذلك منافض في الماهية واما من افردا لانه لو ثبت فردا لافرادا لماهية لثبت
الماهية وذلك منافض في الماهية واما قولنا لا رب فيه بالرفع فهو ليتقن قولنا رب فيه وهذا
يعيد بتوف فرد واحد **قوله** والدليل عليه الاجماع الخ اي الدليل على عموم المكره المتقدمة النص
والاجماع اما النص فقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس فان
استفهام لقوله برونيت بمعنى انزل الله النور اية على موسى وانتم يعرفون بذلك فهو اجاب حربي
باغتيار ان نقل الحكم مفرد معين من الشيء يعلق ببعض افراد ضرورة وقد قد يده الزام اليهود
ورد قولهم ما انزل الله على موسى شي يجب العن ما انزل الله تعالى على واحد من البشرا سيما من الكتب على
انه سلب كل يستقيم رده بالاجاب الحربي لا ينافي فصل السلب الحربي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم
يتزل بعضها على بعض واما الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا ولا يستقيم ذلك ما لم يكن
صدر الكلام نفييا لكل معبود بحق والله اسم للمعبود بالحق ومثله يكون تناقضا في القول وهو محال
في كلمة التوحيد للجمع على صحتها قلت المتيقن بصدور الكلام مفهوم كالك لانه لا ما خور في مدلول الجلالة
وخاص من مفهوم الاله بمعنى ان لفظة الله علم للمعبود بالحق الموجود الخالق للعالم لانه اسم لذكر
العموم الكلي كالك لانه لا يجوز ان يستثنى منها بذكر من اسم لا على المحل والجرح بخلاف اي لاله هو

ع

صاحب

الا الله فان قلت هذا قد رتب في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير ان يكون الوجود في الوجود فالحق
 ان هذا ارد خطا التركيب في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود لان القرينة وهي نفس الجنس انما تدل على الوجود ودون
 الامكان ولان التوحيد هو ايمان بوجوده ونفي الاله عن ايمان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستدلال
 بغير ما يوضح الجنون الذي على نفي الوجود عن الالهة سوى الله لا على نفي خبايته الله كذا **قوله** وانما هي ذلك اي
 كون كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد اجماعا **قوله** ورفع بالرفع معطوف على الاجماع ولو قدم الاستدلال بالاية
 على الاجماع لكان السبب **قوله** لان السلب الجري لا ينافي الايجاب الجري بصحة قولنا بعض الحيوان انسان وبعض
 الحيوان ليس بانسان وانما ينافي السلب الجري الايجاب الجري لكوننا بعض الانسان ليس بحيوان وكل انسان
 حيوان **قوله** وفي الاثبات حصل لا حق ان النكرة المستغرقة باقتضا المقام كقوله تعالى علمت نفس وقوله عرف
 جبر من جرادة في موضع الاثبات مع انها تم **قوله** قبل المطلق هو ما دل على ماهية من غير دلالة على الوحدة الخ
 لتأويل ان يقول لا مسلم عدم تعرض المطلق لثبوت الوحدة للقطع بان معنى ان تدخو ابقرة واحدة ومعنى محرم
 رتبة اعتناق رتبة واحدة فان قلت لو تعرض المطلق لثبوت الوحدة او النكرة لكان معرضا للصفات وقد
 قالوا بان المطلق هو المعرض للذات دون الصفات قلت المراد ان ذلك ليس بلان بل هو امر زائد
 يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت به عليه واحدا كان او كثيرا وهذا فرع المحققون
 بالسابع في جنسه بمعنى انه لحمية تخمله حمص كثيرة مما يندرج تحت امر كل شيء مستو من غير تعيين فالصواب
 ان التاليف لغة تاف في علامة لا للوصفية والتأنيث او الموحدة وان الحق عدم الفرق بين المطلق والنكرة
 قوله ولتأويل ان يقول نفعنا عن التأني في الخ قلت التأني لا يمحى عنه ويمكن ان يوفق بان قوله هنا قواعدي
 في الحكم ومثال قول استدلال على الحكم فيكون قوله هنا حقيقة ومثال الزايم او لا الزايم لا يلزم ان يكون
 مذهبا للعلل بل يمكن فيه ان يكون مذهبا للسبيل وان كان مذهبا للمذهب للعلل ولو جعل من باب اختلاف
 الرواية لم سعد ومله لا بعد سافيا والحق ان النزاع لفظي بالعموم لا بمرادون سمول الحكم كل فرد حتى يحس
 في مثل اعطاء الدرهم فغيره ان كل فقيه وفي مثل ان تدخو ابقرة كل بقرة وفي مثل فخر برتبة فخر برتبة
 فالمراد صرف الفقيه او فقيه كان وزج بقرة اي بقرة وخبر برتبة اي رتبة كان فان سمي مثل هذا ما فقام
 والافتعال انهم جعلوا من دخل هذا الحصن او لافله لدا عما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا
 فكل نكرة لذلك والافتعال للعموم ويمكن ان يقال انه ليس منه فان فيه امر زائد او ليس معنى الشرط وبه
 يقضي عموم النكرة لغيره من مقتضيات العموم خلاف المخرج عما تقتضيه والكلام فيه وما قاله بعض الناس
 سمي التأني في المطلق عاما على اصطلاح المفسرين نظر علماءنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين واستعوا
 عليه فلا يخفى معناه وجه الضعف ان التأني في رتبة الله ليس من شأنه ان يخلط اصطلاحا وعلم المنطق
 كان رتبة لم يبد اوله الناس وليس عند المنطقة ما يسمي قاصدا ويطلقون لفظ العام عليه بل انما عدم اليقين
 والجنس **قوله** بل باعتبار ان الرتبة اسم للثبوت كما خلقها الله تعالى لذي النجاس والحاح ولم يتناول الرتبة لان
 المراد من قول الصحاح كما خلقها الله تعالى كمال الخلقة والخلوة عما يسلب وضاعت اوصافها باعتبار الكمال
 المراد في الملة استيعاب جوار الدرة **قوله** ويمكن ان يجاب عنه عبارة بعض السراخ هنا والجواب عن الاول
 ان التراجع ليس في جوار انطلاق الرتبة على المعجبة والسليمة لغة لكنها عند الانطلاق تنصرف الى الكمال

واقسام

لما عرف ان المطلق ينصرف الى الكمال وليس يراد به الخ الا ان يقال له الكمال يقتصر عليه من قبيل شبهه المجاز
 من حيث استعمال اللفظ في بعض ما وضع له لانه لجان بل حقيقة قاصرة وسجي تمام حقيقة في باب ما يترك
 به الحقيقة ان شاء الله تعالى **قوله** وعن الثاني اي الاعتراض الثاني وهو قوله وبانهم اجزاء منقطع
 البعد الخ وكان المناسب ان يقول اولاً ويمكن الجواب عن الاول **قوله** ان كانت الجنس الخ قد يقال انتم قلتم
 ان الرتبة حقيقة في السليمة والمعجبة ويقضي ذلك الاجزاء واحدة منهما فاجزاء المعجبة مما ذكرتم من التخليل
 ينافي ذلك لانه يقتضي النفي المعني وهو لا يجوز **قوله** حتى لو قطعنا لا يجوز لفوات جنس البطش بالكلمة
قوله فلا يندرج تحت المطلق والحاصل ان المطلق ينصرف الى الكمال حقيقة وان بقي شيء من جنس المنفعة
 معتبر بكماله فتثبت بما ذكرنا انا فاطعون بالخلاص من التهمة فضلا عن الرجاء وان علمنا رحمهم الله اعل كعبا
 ان الحق يزيلهم عباد عن امثال هذه التهمات والنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الخ هذا جواب آخر
 ذكره بعض السراخين لانه من تمة الاقوال بل اكرام الاول جواب على حجة ذكره بعضهم ايضا فالسراخ
 جمع بين الجوابين وجعله اجابا واحدا رايده ايضا لكن قد اورد على الجواب الثاني انهم قد مر جوابان
 اللفظ الواحد لاحصا وعاما من حيثين وجاب بانه ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع ليكثر
 محصورا ولو اريد بل الاضائي اي ما يكون متناولا لبعض تناوله لفظ اخر لا لمجموعة فيكون افضل تناولا بالاضافة
 اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما لو اني قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولادهم الا ان كل منهما بالنسبة
 الى اخر خاص من وجه عام من وجه وذكرنا ان الحاجة الى التخصيص يطلق على بعض سمياته وان لم يكن خاصا كما
 يطلق العام على اللفظ مجرد تعدد سمياته وان لم يكن عاما **قوله** وفيه نظرا لعموم النكرة في البدل حاصل
 قبل الانصاف الخ الجواب انا لا نسلم ان النكرة قبل الوصف عامة بل هي خاصة لانها موضوعة لفرد من افراد الجنس
 وعمومها بالبدل الموجب لذلك واختلفوا في عمومها اذا انقل بها دليل العموم فقل تمحولي وقيل بدلي فلا
 يطلق عليه اللفظ العام الا محاذ اعل انه ذكر في بيانها خاصة وعموم الصفة يضر ايضا من كل فرد من افراد الموصوف
 بها فيعم الموصوف من عموم الصفة **قوله** فان له ان سلك جميع رجال الكوفة ولا يجت وان كان نكرة في
 الاثبات باعتبار ان الاستدلال من التيق اثبات لكنها تمت بعموم **قوله** لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة
 الخ فان رجلا خاصا لانه ذكر من بني ادم جاوز حد البلوغ والعالم منومه ذات ثبت لها العلم فقل كثيرا
 والجن والملائكة في عامة بالنسبة الى الموصوف وهو خاص بالنسبة اليها فلم يخص الصفة بالموصوف وتخصيص
 العلم على البشر الموصوف وتقول الصفة خاصة بخصوص الموصوف **قوله** لان المستثنى يوم رفع فيه القران
 يتمكن القران في كل يوم من غير شيء يلزمه فلا يحقق معنى الايلا فلا يصدق عليه اسم المولي لان المول هو
 الذي لا يمكنه القران الا بشي يلزمه وهو يتيق **قوله** اعلم ان هذا الاصل وهو ان النكرة في موضع الاثبات تخص
 ما اذا وصفت بصفة عامة نعم انكري الوقوع الخ ولهذا قال بعض المحققين الحاصل ان النكرة في غير موضع التيق قد
 نعم بحسب اقتضا المقام الا انه يكثر في النكرة نعم الموصوفة بوصف عام انتهى وقيل القاعلة بطرده وحلف
 المستثنى بما هو وهو انه ليس في رتبة جميع شيا الكوفة وروية جميع الرجال العلماء قد عدم الداع
 في الاحكام الكلية غير متروك على ان قوله النكرة اذا وصفت بصفة عامة مملية في قوة الحسنة والاستفرا
 التام غير مستلزم في امثال ما نحن فيه لاسيما اذا تحقق المانع في بعض الافراد **قوله** قبل هذا الحكم وهو عموم النكرة

بدي

بعموم الصفة كحصر الاستدعاء من النفي وبكلمة اي وذلك لان الاستدعاء من النفي وان كان في موضع اتيان لكن
المستثنى لما كان داخل في المصدر يخرج بالاستدعاء منه فكذا الاستدعاء ليس مستثنى فيوجد حكمه من المصدر
وهو موضع نفي عم ما دخل تحته من الكرات فزوجه وقومها في موضع النفي هكذا قيل ولا يجوز ان هذا البيان جار
بعينه في مثل الاجناس لاجل الوجه مما اشار اليه شمس الامتياز في ان الكثرة اذا كانت غير موصوفة
فلا استدعاء باسم الشخص فقط فينبأ ولو اذ اذ كانت موصوفة فلا استدعاء بصفة النوع ينحصر ذلك النوع
بصورته مستثنى **قوله** المراد من الكثرة هنا ما فيه ابراهام الخ هذا دفع لما يقال كيف يكون انكسر وقد اضيفت
الى المعرفة وجاب بها مثل شبهه وغيره في النوع في الابهام فلا تعرف بالاضافة واما من قال انها تعرف بالاضافة
الى المعرفة فانما اراد بذلك في اللفظ دون المعنى لان معناه الواحد المبرم الصالح لكل واحد من الاحاد على سبيل
البدل في غلله ايضا نكر في الحين معرفة في اللفظ والمراد بالوصف الوصف المعنوي لا الخوي لان الجملة
بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرط او مفعول في قوله تعالى ليلوكم ايمكم احسن عدا انكسر وصفت
حسن العمل وهو عام نعمت بذلك انها مبتدأ خبر عنه باحسن الايري ان يوما فيما اذا قال والله لا
افركما الا يوما افر كما فيه عام بعموم الوصف وهو القربان وان كان مفعولا فيه فعرف ان كونه مفعولا
لا في العموم بعد وجود الموجب له اجاب عنه صاحب الكشف الخ قال بعض السوايح في هذا الجواب
حت فان القربان في الحقيقة فعل الوالي ومنزل به كالضارب وكما ان العقول فضلا فكذا المفعول فيه
وكما ان الفعل يتعلق بالزمان فكذلك لا بل له من محل يقع عليه فلم قلتم بعموم اليوم دون عموم صفة
المضروب على ان القرب نسبة بين الضارب والمضروب لا يمتد بمرور زمانه فخلقهما فيكون كونه مفعولا
لكن جملة الخلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة موصوفين ولهذا قال بان مملوك ورجل مفروب كما
يقال رجل ضارب انتهى وهذا الحق يتضح تحت السراح والمنعدي اي والفعل المنعدي يحتاج الى المفعول
به في الفعل والوجود والى المفعول فيه في الوجود وذلك لان الفعل لا بد له في وجوده من الزمان فالمفعول فيه
مسبق من حيث الوجود دون الفعل لان الفعل ليس بعد فعله بل اسبقا لعكس لان الفعل يدل على
الزمان والمكان بالانزاع ولما قيل ان يقول لا نسلم ان دلالة الفعل على الزمان بالانزاع لان الفعل بهيته
يدل على الزمان فيوقف تعقل الفعل على تعقل الزمان ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالفعل في قولنا
يتوقف تعقل الفعل هو المصدر ولا شك ان المصدر لا يدل على الزمان الا بالانزاع **قوله** الفاعل ايضا
ضروري الخ رد لقول المحب والمفعول به بحيث ضروري الخ قد يقال فرق بين ضرورة الفاعل وضرورة
المفعول اذ في الاول اقوي من الثاني لان الفعل يحتاج الى الفاعل لانه كان او مستعديا **قوله** ولكن
ان يقال في الفرق الخ هذا فرق في الجملة وليس يقوي على ما لا يخفى ولكن هنا فرق آخر تفرد به بعض
السراخ وحاصله ان ايا لو احدى متكرر في الصورة الاولى ان لم يعق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية
قوله فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بغيره مع قطع النظر عن الغير
نوه هذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية سعي الواحد باختيار المخاطب في تعيينه
فحمل الاولوية وتبينت الواحد من عموم وظاهر انه لا عين لخصم الفاعل في الصورة الاولى لانه انما
يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مثل اما اول فلان الصورة الثانية قد تكون

يجب ان يتصور فيها الحسار على اي حبيدي وطبقة دانك او غصه كلب فهو حروا ما تانيا فلان الكلام
فيما اذا السريخ من مخاطب لغيره البعض بل قرب الجميع معا وعلى الترتيب حبيدي ينبغي ان لا يعق
واحد منهم بعدم وقوع السوط وهو اختيار البعض ويعتق كل واحد ما ذكر في الصورة الاولى بعينه جواز
ان يعتبر كل منفرد بالمضروب كفا في الضاربة واما انما لا تسلم في الصورة الاولى عدم اولوية
البعض مطلقا بل اذا مضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد جواز
ان يعق واحد منهم ويكون الخيار للمولي كفا في الصورة الثانية **قوله** وهو مختار صاحب المقوم
فخر الاسلام وتبعها المصنف **قوله** لوجود الحقيقة فيها فيكون حكمه عدم حمل المتكرد لا ينصرف الى
احدا مما يليه الابدليل وهذا لانه لما ساوي الفرد الكل في الدخول تحت اللفظ بطريق الحقيقة ترجح الفرد
للتيقن وانصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس يقوي لان العام عند عدم المانع يتناول الكل
ويجوز عليه ولا يحمل على اخص الخصوص فانه كان ما دخل عليه السلام عام لا ينبغي ان يكون كذلك والا لا يصح
عدالته من دلائل العموم كما قرره السراح ولو قيل بالمرف الى الصراط عند الاطلاق وان كان لا بد في شيقنا
به لمعلوميته وجهه الله الا في توافق قول الجمهور في الحكم واذا اختلف الطريق **قوله** فاذا اختلف
لا يتزوج النساء تحت بتزوج امرأة واحدة وكذا اذا اختلف لا يتزوج العبد او لا يكلم الناس تحت
بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه لو لم يكن من جنس الرجال غير ادم
عليه السلام كانت حقيقة الجنس حقيقة ولم يتخير بكنة افرادة والواحد هو المنفرد فيجعل به عند
الاطلاق الا ان ينوك العموم الخ لا بحث فقط ويصدق بديانته وقضا لانه نوي حقيقة كلامه
واليمين بيقول لان عدم تزوج جميع النساء متصور عند بعضهم انه لا يصدق تضال لانه نوي
حقيقة لا تحت الا بالبيعة فصار كانه نوي المجاز **قوله** يلزم ان لا يتبع الاستدعاء من الرجال واللام
منتف اجما على صحة الاستدعاء انما يكون من متعدد واذا مرف المحل عند الاطلاق الى الواحد لا يمكن
الاستدعاء لعدم التعدد ويمكن ان يجاب عنه بان القابل يبرر المحل عند الاطلاق الى الواحد
يقول بعدم صحة الاستدعاء ندعوي الاجماع متنوعة ولين سلطنا ذلك لكن بكنة صحة الاستدعاء لتمام البعد
بل الاستدعاء يكون ح ويلا على ان المراد الكل **قوله** يلزم ان يكون بيان تعيين احد المحملين وهو احتمال
الكل وقد اجعت الامة على انه لا يكد يمكن ان يقال بان لتمام الامر هنا بحيث يدل على غير كلامه وهو
الاستدعاء لانه معيار العموم وكذا قرينة المقام يدل على ان المراد الكل فيكون كلامنا كيدا **قوله**
وبان المعروف باللام الخ يمكن ان يجاب عنه بانه لما احتمل الاقل والكل كان له اعتباران في الاعتبار
التالي يكون من العمومات لاحاله وان لم يكن بالاعتبار الاول كذلك فلذلك دعاه **قوله**
قال الشيخ عبد العزيز هو الامام العالم العلامة علي الدين محمد الغريزي من احاد البخاري صدر الوقت
ونادى الدهر صاحب المصنفات العبد كالكشف والتحقيق شرح الاضيئي وحاشيته المسماة
بالخير وحاشيته على رسالة الحجة في وحاشيته الهداية وقوايد على اصول شمس الائمة السرخسي
وضع شرحا على الهداية بسؤال العلامة قوام الدين الكلاي عند اجتماعه به بترمد وصل فيه
الى التكاثر فاحترمه المنيعة في القول بان الخ المعروف بالالف واللام يقع على الادنى ولا يتصرف

ان الاعمال لا بد من مخالفة للاجماع لان اهل السنة اجمعوا على ان الالف واللام في الحمد لله للاستغراق ثم
قال وبالحكمة لم يتفق على كلام فخر الاسلام رحمه الله عليه فلذلك اخترت قول الجمهور انتهى ما قاله وفيه
بحث لان دعواه ان ما ذكره فخر الاسلام مخالف للاجماع ممنوع وكيف يصح دعوي الاجماع مع مخالفة بعض العلماء
من اهل الاصول واللغة وفخر الاسلام لا يتوكل على الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد عليه ما ذكره لان الدليل
قد قام على ارادة الاستغراق في جميع المواضع فحق الاسلام انما يبرهنه الى الجنس اذ لم يكن هناك دليل العمود
والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما اخاره فخر الاسلام **قوله** اول من حمله على تعريف
الجنس وهو تعريف الحقيقة والمماهية الذي كان اللغظة اذ حمله على دخول اللام **قوله** فتعريف العمود
اول من الاستغراق الخ اعلم ان الاصل هو العمود الخارجي لانه حقيقة النعنين وكما لم يسميهم الاستغراق لان
الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعمود الذهني هو موقوف على وجود قرينه
البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره
السارح رحمه الله نظرا لانه جعل العمود الذهني مقدر ما على الاستغراق بناء على ان البعض يتيقن وهذا
معارض بان الاستغراق اعم وايدى واكثر استعمالا في التسرع واحاط في التزام الاحكام وهو الاحكام والندب والكرام
والحرم وان كان البعض يحيط في الاباحه ولا تسلم ان التعريف بلام الحقيقة لا يفتقد في بدية جديدة زائدة
على ما يفيد الاسم دون اللام بل اللام يفيد الاشارة الى الحقيقة المعلومة المتقررة في الادفان كما مر **قوله**
واذا ايجدت الشكوة معرفة الخ الحاصل ان المذكور او لا ما نكف او معرفة وعلى التعديس انما ان يعاد نكف
او معرفة فتعريف اربعة انقسام وحكمها ان تنظر الى الثاني فان كان نكف فهو معارير للاول سواء كان الاول
معرفا او منكرا والال كان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو
الاول حمل له على العمود الذي هو الاصل في الكلام **قوله** كالعشرين فيه اي في قوله تعالى ان مع العسر
يسرا ان مع العسر يسرا وهذا الجني قال من عباس وابن مسعود رضي الله عنهم في هذه الآية ان يخلب عسر
يسر ويقل بر فقه وهذا مبني على ان لا يكون الجملة الثانية تأكيد للاولى وحديث يكون التأكيد
في يسر للتخفيف وتعريف العسر للعمود الذي انتم عليه والجنس الذي يعرفه كل واحد فيكون اليسر
التام في معارير للاول بخلاف العمل ما اذا كان تأكيد لما لم يقر به في النفس وهو الاصح فلا ترد الاعا
على تعدد اليسر كما لا بد ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين لانها اذا كانت تأكيد اوجب
ان يكون معنى الثانية عين معنى الاول **قوله** وما يندى اليه الخصوص الخ اختلفوا في منتهى التحصيل
فقبل يجوز التحصيل ان معنى مفهوم العلوم جمع يقرب من مدلوله وقبل يجوز الال ثلاثة وقبل يجوز
الال اثنين وقبل يجوز الال الواحد والخيار البفضل عند المصنف وهو ان العام ان كان جمعا مثل رجال و
او يعني فقط كرمه وقوم يجوز تخصيصه الال ثلاثة لانها اقل الجمع فالخصيص الال ما دونها يخرج الال عن
الدلالة على الجمع فيصير محال وان كان مفردا كالرجل او ما في معناه كالنساء والرجال وغيرهما من الجوع الملوب
عنها معنى الجمعة بدخول لام الجنس عليها كما تقدم تقريرة يجوز تخصيصه الال الواحد لانه لا يخرج بذلك عن
الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع الفرد **قوله** ولكل واحد منها صفة على حدة بل لكل واحد صفة مختلفة
في غير من المتكلم مثل رجلان رجال وهو فعال وهما فعلا ولم فعلوا فلا يجوز جعل شي فيها لغز واسعا

فيه على وجه الحقيقة **قوله** وقال بعض اصحاب الشافعي وما لك اقل الجمع انسان قال ابن الحاجب مع
الخلاف مثل رجال ومسلمين وصحاب الغيبة والخطاب لا في لفظ جماعة ولا في نحو ولا صفت فلو كانا فانه محل
وفاق **قوله** محمول على الموارد لا نزاع في ان اقل الجمع فيه انسان لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعه
للانثيين فصاعدا بل باعتبار انه بحث بالدليل ان للانثيين في باطن الجماعة **قوله** ولما كان للانثيين
الثلاث جواب سوال بان يقال اذا ثبت ان للانثيين حكم الجمع ولها الثلاثان فمن اين يثبت ان للثنتين
المثليتين فاجاب بانه لما ذكر بطريق الدلالة وهي ما كان بثبوت الحكم في السلوك عنه بالطريق الاول **قوله**
وانما حمل على ذلك جواب سوال بان يقال لم حمله الحديث على ما ذكرتم ولم يحملوه على ان اقل الجمع انسان لغة
فاجاب بانه انما يثبت لبيان الاحكام لا لبيان اوصاف اللغة وان كان يفيدها **قوله** او على سنة تقدم
الامام يعني محمول على ان حكم سنة تقدم الامام على الانثيين حكم سنة تقدمه على الجماعة في احوال الفضيلة
او محمول على اجتماع الوقعة في السفر بعد قوة الاسلام لم يثبت عليه السلام في ابتدا الاسلام عن سفر الواحد
والانثيين خشيعة عليهم من غيلة المسترئين بقوله عليه السلام الواحد شيطان والانثيين شيطان والثلاثة
ركب ثم رخص في ذلك بعد ظهور الاسلام وغيلة اهلهم **قوله** والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة
كون المقيدين جماعة مراده بل جماعة الثلاثة فلو كان التقدم سنة كون المتقدم من جماعة لما سبق تقدم
الامام الال الثلاث وليس كذلك بل يستقدمه على الانثيين فحلما ان التقدم سنة كون المصلين
جماعة والامام مع الانثيين مملون جماعة **قوله** بخلاف الجمعة الخ يريد الفرق بين الجمعة وبين سائر
الصلوات حيث كان الانسان جماعة في سائر الصلوة حتى قلتم بسنية التقدم مطلقا وول الجمعة حتى
لم يصحها بالانثيين مع ان الحديث ورد انها جماعة وحاصل الفرق انما شرطنا صحة الجمعة ثلاثه سواء
الامام ليل يلزم صرف واو الجمع من قوله تعالى فاسعوا عن حقيقها خيرا الواحد وهو غير جائز عندنا
قوله اراد منها فردين فصاعدا اي اراد من الافراد فردين فصاعدا لانه لا يشترط الاستئصال ثلاثة
افراد كما هو فهم ظاهر لفظ الجمع واحترز بقيد الافراد عن الخاص ولم يتعرض له السارح كما تعرض لبقية
اليهود ولا بد من قيد آخر وهو بالوضع الاول عقب قول المصنف فيما يتناول ليل لا يدخل في التعريف
جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعه لكان تختلف باصطلاحات تختلف فانهما ليست
مستتركة على ما صرح به البعض لان المراد بالوضع الاول ان لا يكون ومعناه ملاحظة وضعه
لغيره اخر قبله والالفاظ المنقولة دايرة على النقل وهو يستدعي خط المنقول عنه فيكون ومعها المنقول
اليه مسبوقا بوضع المنقول عنه **قوله** تختلف الحدود اي باختلافها لا يمكن بعد اجتماعها او غير
مباشرة يجوز اجتماع بعضها مع بعض بان يكون جزاؤه اولها وسند كماله **قوله** على سبيل
البدل ان بان يكون موضوعا لحداد ولذا ذكره اخوي او يعني انه اذا نظر اليه بالنسبة الى معنى من معاني
كان ذلك المعنى تمام مدلوله وكأنه ليس له معنى سواء ثم اذا نظر الى معنى اخر من معانيه كان ذلك المعنى
تمام مدلوله وكأنه ليس له بدلا عن ذلك المعنى وقاما مقامه في رفعه تمام مدلوله كان ليس له معنى
سواء وهل جوا **قوله** وله اي لشيء قوله فبالاعتبار الاول مستر في معنوي الاستئصال القوي ان يكون
اللفظ موضوعا لتعريف مشترك بين الافراد كالاسناد فانه موهوم مع التعريف المشترك بين افراد وهو

وهو الجسم البشري الحاس والنفسي ان يكون اللفظ موضوعا لمعانيه باوضاع متعددة على سبيل
البرهان فالتسوية في هذه الامور باعتبار من فانه موضوع للحقايق المختلفة باعتبار قدر مشترك
بينها وهو الوجودية في الخارج فان نظرنا الى انه موضوع للقدر المشترك بين افراده فيكون مشتركا
معنى مشترك للوجودية بين جميع الوجودات فتكون الافراد متفقة الحدود بهذا الاعتبار وان نظرنا
الى افراده مختلفة الحدود في الواقع فيكون كالمشترك اللفظي من هذه الحيثية لانه مشترك لفظي لعدم
انطباق واحد عليه وتوافق بعض السامعين التي عام معنوي على اختيار نحر الاسلام وعام لفظي على اختيار
الفاضي الذي يدل على مشترك لفظي مع السامع الاسترالي للفظي الى صاحب القوم فيه نظر **قوله** فعمل هذا هو
انه اذا كان للشيء وجوه اعتبارا يلزم له مفقوده اندراج هذه الاشياء في تعريف العام بكل من الاعتبار
قوله اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقايق كالانسان والمسلمين
فان كلاهما يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الحد المشترك الجامع بينهما وهو الاسلام والجوان الناطق
والافراد متفقة الحقايق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد مختلفة الحقايق كالحيوان
والسور والشيء فان كلاهما يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الجسم البشري الحاس واللونية والوجودية
وتلك الافراد مختلفة الحقايق وحامله ان العام اما ان يعتبر افراده متفقة الحقايق او مختلفة
فان نظرت الى القدر المشترك بين الافراد كالجسمية والوجودية والاسلام متفقة الحقايق ان نظرت
الى اختلاف الافراد في الواقع ولو بالتخصيص في مختلف الحقايق فان قلت كيف يراد متفقة الحدود
مختلفة الحقايق والحد هو الحقيقة قلت الحد يطلق على الحقيقة وعلى الحد الجامع بين الافراد وهذا
الاعتبار يسمى متفقة الحدود وسوا كان ذلك الحد مقام الحقيقة او بعضها فلا ينافي ان يكون مختلفة الحقايق
فيكون ان يراد متفقة الحدود في تعريف العام احد الامرين ويندرج الشيء وكوجه في العام على كل منهما
لان افراده متفقة الحدود باعتبار الحد الجامع وان كانت مختلفة الماهيات او الهيات او الاندراج
افراده متفقة الحدود باعتبار الحد الجامع وان كانت مختلفة الماهيات او الهيات او الاندراج
في الامر الاول على اختيار نحر الاسلام فظاهر لان افراده متفقة باعتبار الحد المشترك وهو القدر
كان في الاندراج وان اختلفت واما على قول صاحب القوم فبینه نظر لان افراده مختلفة فكيف يندرج
في متفق الافراد اللهم الا ان يراد متفقها الاتفاق باعتبار القدر المشترك فلا ينافي في الاختلاف اما
الاندراج في الامر الثاني فظاهر بكل من الاعتبارين ولا يخفى على من عاين عبارات السراج من الخواص والتكليف
الزائد في توجيهها والافظاظها المتناقض والله اعلم **قوله** كالقوله للجيش والطير والفاصل ان يقول الاسلام
ان القدر مشترك لانه غير متفق على اهل اللغة لان غاية ما نقل اتحاد الاسم وتعدد المسمى وهذا لا
يقضي الاشتراك والعلل اطلاقه على الطير والجيش باعتبار معنى واحد مشترك بينهما لا باعتبار اختلاف حقيقة
اوانه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وان حققنا موضع الحقيقة والمجاز وهذا الحق بقيا للجوز
والاستراك في الاول وبرجى للمجاز على الاشتراك في الثاني وفيه نظر فاننا اذا سمعنا القدر ولم نفهم احدهما
على التعيين وبقي الذهن مترددا لو كان اللفظ متواطيا او حقيقة ومجازا لما كان كذلك لم يكن مشترك
قوله من غير اعتقاد حكم معلوم لكن يجب اعتقاد حقيقة المراد وانما قلنا ذلك لان التوقف في التصرف

عن غير اعتقاد كقول **قوله** يستلزم المثل في صفته وفي غير ما دلالة ولا معارف الدالة على تغير المراد
قوله حتى يقوم دليل يرجح لاحدها اي مضمونا انه اذا التفت به واحد منها عين عند السامع من غير حجاب
قوله كما ما دل علمنا وانما في لفظ القدر الخ قال بعض السامعين تاملنا في القدر فوجدنا وجوه استغناء
دالة على الجمع لغة والانتقال لحملها على الجبض على الطهر لان الاجتماع انما يكون في الاول لا في الثاني
لكون الاول عين والثاني عرضا وكذا الانتقال لا يتصور في الطهر لانه الانتقال لغة يحتاج الى موصوف
يعوم هي به وهو الجوهر لا العوض بل ما عرف في الكلام وهذا يمكن دفع الاشكال فنذكر **قوله** ليس
مصدراي لافرات المرأة اذا حاضت او طهرت بل هو اسم لنفس الدم او لتعيين الماهية الحاصلة عن انقطاع
قوله والاول ان يستدل على كون القدر للجبض بقوله تعالى الخ ويقول عليه السلام دعي الصلاة
ايام اقربك رواه ابن ماجه واحمد من حديث عائشة وقوله عليه السلام طلاق لامة نعتان
وعندهما حيضتان رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي والدارقطني من حديث عائشة ولما قيل
ان يقول لا يلزم من قوله تعالى واللاي يبين الاية ان تكون الاسماء مقام الجبض فيجوز ان
تكون مقام الاظهار لان الطهر المحلل ليس له من لا يتصور بدون الجبض **قوله** لا يستعمل المشترك
في اكثر من معنى واحدا لغير محل انواع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد جميع معانيه
بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالاجمع من حيث هو المجموع بان يقال رايته العرس ويراد به الباطن
والجارية والذهب وغير ما نرى فيها ورايت الجوز ويراد به الابيض والاسود واقران هند ويراد حاض
وطهرت فيقول يجوز وبه قال السامع في جماعة وقيل لا يجوز وبه قلنا وقيل يجوز في الشيء دون الاشياء
واليه ما لصاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الاشياء
اما اذا لم يكن كما في صيغة افعل على فقد الامر والنهي او الوجوب والايادة على القول باشتراكها
فلا عموم اتفاق **قوله** والعام عدل في قسمان قسم تنفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة لكن نقول قد ذكر
السراج عند تعريف المشترك ان العام عندنا قسمان ايضا قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة فان صح ما ذكر
فلا وجه لتخصيص ذلك بالسامع والجواب ان هذا خاص بالسامع كذا ذكر غير السراج واما ما ذكره السراج
في تعريف المشترك فبینه نظروا لم اجدا احد من السراج فنقول **قوله** مستمسكا بقوله تعالى ان الله
وليكنه يصلون على النبي فان الصلاة لفظ مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة
لا سنده الى صهيرو الجلاله والملايكة فلا يخلوا اما ان لا يراد واحد منهما وهو باطل او يراد احدهما دون
الاخر وهو باطل ايضا ولا يلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى او اسناد الرحمة الى الملايكة وهما باطلان
فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه الحقيقيين واجاب بعض المحققين
عن الاستدلال بالاية باننا لانسلم ان الصلاة من جنس المزارع يجوز ان يراد بها في الجمع معانيها الحقيقية ومعاني
المجازي فان اراد الاول كان المراد والله اعلم ان الله تعالى يدعوا بدعوته تعالى وبعد من يبايعه الخير
الى النبي صلى الله عليه وسلم ومن لازمه الرحمة وعلى هذا المعنى حمل قول من قال بان الصلاة من الله الرحمة
لا على ان الصلاة وضعت حقيقة للرحمة وان اراد الثاني حمل على ما يليق بالمقام كإرادة الخير وكوجه ولا
باس اختلاف ذلك العين لاختلاف الموصوف ولا يكون من باب الاشتراك بحسب الوضع **قوله** وهذا اي

تقيم المشترك وهو التل انما يلزم حد الان المعنى يراى فيما لا يتل له صورة بالاشفاق فلواريد الصورة فيما له
مثل صوت لزم القول بالقياس كما ان له محدد وهو لا يقول به **قوله** اطلاقا للملزم على اللام الطاهر انه اربا للملزم
الارواح باللام والغاية لكن قوله اذا استغفار والرحمة المحسنة بانها الملزم وهو مناف لما ذكره يمكن ان
يقال المراد بالارواح الرحمة والاستغفار لانها فردان له والاعتبار باللام لها **قوله** وما قاله قوام الاعتبار
في شرح المنار صوابه قوام الدين الكافي لان الاعتبار لم يشرح المنار **قوله** بان تقدير الالية الاستنباط يقول فزان
تقدير الالية ان الله تعالى يصلي ولا يكتبه يصلون فلا يلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلولية دفعه بل المراد
بالجبر المحذور والرحمة وبالمذكور الاستغفار **قوله** لانه حذف بلا دليل ثم بل بدليل وهو يصلون لانه علم منه
ان الجبر المحذور من لفظ الصلاة وكان تقديره مفردا يوافق الخبر عنه كما ان يصلون ذكر بلفظ الجمع لذلك جامع
والثبوت من العوارض والدال في الحقيقة انما هو نفس المادة فلا يتطابق يكون معنى المحذور معنى المذكور مطلقا
للمحة الدلالة بل ذلك ان لم يكن قرينة تدل على معنى المحذور اما اذا كان فلا وهما وجدت قرينة تدل على معنى
الجبر المحذور والرحمة وفي قرينة المقام لانه المناسب للباري تعالى بخلاف زيد وعمر ويضرب على معنى زيد
يضرب وعمر يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومنه لا يحسن استعمال اللفظ فانه لا
يصح لعدم القرينة قلت الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث يقتصر على ذلك المعنى ولا يراد به
غيره عند الاستعمال فذايما لا يعبر الاعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوصفين بيا في اعتبار الآخر ضرورة
ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته
خاصة فلوا اعتبر الوصفان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الافراد عن الآخر والاجتماع
معنى كسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مراد او غير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالفرض
فاستعماله في المعنيين على ان يكون كل منهما مراد ابا اللفظ كما هو محل النزاع لا يتصور الا بان يكون يبين
المعنيين علاقة فيما واحد على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب للموضوع له وهذا جمع
بين الحقيقة والعجاز فان قلت لم لا يجوز ان يراد كل منهما على انه مناسب للموضوع له قلت ذلك ما ان يكون
باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افرادة وهذا ليس محل النزاع واما استعماله في كل منهما
على انه معنى مجازي بالاستقلال واستعمال اللفظ في معنيين مجازين باطل بالاشفاق **قوله** ولما قيل ان
يقول المح هو كلام ظاهر واراد حسن اخذ من السروح وقول الثاني والثالث بالنص معطوف على لقول
الاول والحاصل انه لما سلم الزام صاحب السفيح على الخصم من قصة الجمع اجاب عنه بان الخصم يلزم الجمع لا يلزم
القياس ولما قيل ان يقول المراد من المستوك الامطلاح المجازي الجواب ان الاصل المذكور غير مراد لما سلم ان لا يكون
دلالة الاول من غير مشترك دلالة اللفظ غايبة ما فيه ان يكون دالا بعد التأمل على ما جعل عليه بطريق المجاز
وذا اخرج عن الدلالة باللفظ الى الدلالة من غير اللفظ لان دلالة المجاز لفظية بالاختلاف والدلالة اللفظية
دلالة بالصفة والتأمل يظهر العلاقة الثابتة بالدليل الصارف للفظ الى معناه المجازي لا تثبت فلا فرق
بين انواع المأول من هذه الحقيقة فلا بد من تعريف بعضها ولها عرفه بعضهم بانه ما ترجح احد احتمالاته
بدليل يشتمل المأول من المشترك والحق والشك وتسمى الراجح بالقياس والراجح خبر الواحد ومبهم فيبين
ان يكون المراد من المشترك المذكور في التعريف اللغوي لكن يفرض ما فيه احتمال لا ما فيه حقا بل لا يرد الا

والنص انما يختلفان التاويل وليس فيما حقا ومن قوله غلبنا الظن فدخل في المحدث جميع اقسام المأول
فان قوله عليه السلام المستحاضة تنوذا لكل صلاة رواه من رواية من حديث عدي بن ثابت عن ابيه عن جده
ونقطة المستحاضة تدع الصلاة ايام ارباها ثم بعثت وتوصل لكل صلاة وروي بالفاظ اخرى من طرق **قوله**
ويجوز ذلك بضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الراجح لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوي او الى قائلها او هذا الجمل
اذا حقه البيان خبر الواحد يكون الحكم تائيدا قطعيا وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعيا لان خبر البيان
يضاف الى النص لكونه اقوي لا الى خبر الواحد الاقوي الى قوله عليه الصلاة والسلام اذا قلت هذا او فعلت
هذا فقد تمت صلاتك لما الحق بيا ما لقوله تعالى اقموا الصلاة ثبت فرضية الفعل الاخر لما ذكرنا
وفيه نظر لما ذكر في الميزان ان الجمل اذ لخصه البيان خبر الواحد فهو مأول لان الكشف انما لا يحصل بالبيان
الظن فلا تثبت الفرضية خبر الواحد وان كان قطعي الدلالة في نفسه ولا بالعام المخصوص منه وان كان قطعي
البيوت واما استدلاله بالقرآن الاخر ففاسد لانها ليست بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب له
نوعان واجب في قوة الغرض في العمل كالوتر عند ان خيفة رحمة الله حتى منع تذكره صحة الخبر تذكر العسا
واجب دون الغرض في العمل فوق السنة كعين الفاحشة حس وجب بحود السهو ومن يتركها ولكن لا يفسد
الصلاة فالقوله من القسم الاول فذلك قد سميناها فرضا فاما انه يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر بغيرها
فلا الاقوي ان ابا بكر الاصح ومالك لم يكفرا ما كانا كارها فرضيتها ولم يكفرا من جاس رض الله عنها بانكاره
وبعد ان قد رجع لحق البيان باية الربوا في الاشياء السنة ولم يكفرا من كثر فرضية سجدة مع لحوق خبر الغرض
بيان الجمل الكتاب وهو قوله تعالى واسجود وسكروا وكيف ثبت الحكم قطعيا بل هذا البيان وفي بيوتها بيانها
في نفسه وبالنظر الى **قوله** فكذلك اقسام الاخر قلنا مجموع بل انما غايرها باعتبار ان فيه ترجيح بعض
وجه المشترك والاحتمال كذا قيل واجاب بعض المحققين عن السؤال بان هذا ان لو كانت اللام في المأول للمأول
الاهو في التقييم وليس كذلك بل هي الحقيقة من حيث هي والاهو لا باعتبار كونه من المشترك ولا من اقسام
القسم الاول بل لا يلزم اما فساد التقييم او فساد التعريف والحدود في اخذه في التقييم باعتبار كونه من المشترك
وهو نوع منه وفي التعريف باعتبار ما هيته وحقيقته الكلية فان ذلك عمل بمقتضى الاحوال واعطى كل مقام
ما يفيقه **قوله** لان التأويل ان ثبت بالراجح فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة اذ المجهول خطي ويصيب
عنه اعمل السنة خلافا للمعتزلة **قوله** لكنه يتعلق بالمركبات اعلم ان الاقسام التي تتعلق بالنظم منها
ما يتعلق بالمركبات كاي قد تمت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتى نحن فيها فلذلك اقل
نقسم الكلام اذ الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد **قوله** اراد بالظهور اي في قوله ظهر المراد به اللغوي
ان ادى من الظهور في قوله واما الظاهر المصطلح فيكون يعرف الاصطلاح باللغوي فلا دور **قوله** على
ان الظاهر علم فلا يكون معناه الاول ملقيا اليه ولما صار علما على ذلك المسمى يلقى الى معناه الغير
العلمي لان اللفظ اذا كان له معنى تم جعل علما لم يلقى الى معناه من العلمة بل ينقطع النظر عنه كما في
عند الله علما وجيز لا يلزم الدور **قوله** للسامع اعترض بان ظهور المراد لا يخص بظهور
السامع فانه كما يظهر للناس في المكتوب واجيب بان السامع لم يدع انه اخضع بالسامع بل يبين
تعلقات الظهور المراد اذ لا بد له من احد يظهر في حقه فيمن ان الظهور للسامع وسكت عن الناظر

لانه منزلة السامع من الكتاب فان الكتاب كالمكلم والنظر فيه كالسماع ولهذا كان الكتاب كالخطاب
 في السمع حتى كان السامع من النبي صلى الله عليه وسلم بالكتاب كالتبليغ منه بالخطاب والاحكام تنبت
 بالكتاب مثل بطلان النكاح والعناق والبيع والشهادة والعضا والرواية وكجوها كما تنبت بالخطاب
 من غير فرق ولما كان السامع من المكلم هو الاصل والنظر في الكتاب خلقا عنه بين الكلام على ما هو الاصل
 دون ما هو خلف عنه ولهذا لم يتعرض احد من الاصوليين للنظر في الكتاب في تعيين الظاهر بل الكلي تقرضا
 للسامع لا غير **قوله** اذا كان من اهل اللسان اعترض بان كلام المصنف لا يحتاج الى هذا القيد لان ظهور
 المراد للسامع او الناظر لا يكون الا بعد كونه من اهل اللسان واجيب بان هذا القيد لبيان شرط الظهور
 فانه لما حصل الا بهذا القيد كان ذلك شرط لا محالة ولما سئل لفظ السامع من هو من اهل اللسان ومن لم
 يكن منه بمعمومه لاستحقاق الجنس بدخول الكلام فيه كان تقدير الكلام الظاهر ما ظهر المراد منه لكل سامع
 او ما ظهر منه المراد للسامع بعينه اجمع وهو غير مستقيم لاستلزامه ان يكون ظهور المراد لغير اهل اللسان وهو
 فاسد فوجب ان يحمل على السامع الذي هو من اهل اللسان فيمن الشارح هذا الحمل بمقتضى كتابه عليه
 صاحب الممران فكان هذا الشارح نصحا لما يفهم بالضرورة وسان الحمل الكلام كما هو مقتضى الشرح **قوله**
 قلت حاصل الجواب انه لم يذكره اعتمادا على ذكره في المفسر والحكم في بعض التراجم الصواب ان يقال باظهار
 المراد منه بنفس الصيغة ويكون كحتملا للتناول والتخصيص حتى يخرج الحكم فكون ما عاينته وهذا
 هو الاصل لان التعريف للايضاح والكشف والاحالة على الغير فخل بهذا الغرض خصوصا اذا كانت الاحالة
 على ما سياتي **قوله** وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه الخ اختلف العلماء في حكم الظاهر فذهب الشيخ ابو منصور
 ومن تابعه من متابعي ماوراء النهر وعامة الاصوليين الى ان وجوب العمل بما ظهر منه على سبيل الظن لاحتمال
 الجواز لان كل حقيقة يحتمل الجواز وذهب العراقيون والفايضي ابو زيد ومن تابعه الى وجوب العمل به قطعا
 بعدم اعتبار ما لا يتساعى دليل من الاحتمال **قوله** واما النص في اخره فاعلم ان يقول هذا التعريف غير ما
 يصدق على المفسر والحكم فالادبي ان يقيده بقوله مع احتمال التناول ويمكن ان يجاب بانه ترك اعتمادا على
 فهم الدكتور تعريف المفسر لا يقال بل ذكرنا تناول في الحكم لانا نقول هو جز من التعريف لان الحكم فيلزم الدور
 لان الحكم فرع النور اعلم ان احتمال النص تناول والتخصيص على سبيل منع الخلود ومن منع الجمع فان الاحتمال
 ربما جتمعان في العام واما اعتبارنا احدهما لانهما لو اعتبرنا معا في النص لا يكون شي من الخاص نصا ولا ظاهرا لانه
 يحتمل التخصيص فتأمل **قوله** سأل قوله تعالى فانكحوا مطاب لكم من النسب متبني وثلاث ورباع هذا سأل
 يكون الظاهر باعتبار النظر والنص باعتبار لفظ اخر فان لفظ فانكحوا ظاهر في حل النكاح لان كل احد من اهل
 اللسان يفهم من هذه الآية محرم سماع صيغها جوار النكاح بدون تناول فيها اذ ادني درجات درجات
 الامر ان ثبتت الاباحة الا انه مسوق لبيان العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله متبني وثلاث ورباع
 فان قلت لم لا يخرج جواز ان يكون سوق الكلام لاحلها فيكون نصا فيها فالجواب انه لا يجوز اذا اباحة
 عرفت قبل بقصص اخر لقوله تعالى واحل لكم ما وراءكم فيكون حمله على ذلك محلا للكلام على الاعاد
 لا الافادة والحل على الفايده الجريده اولى ولغايل ان يقول هذا انما يتأتى ان لو كان هذا النص لا خفا
 وما هو المصحح سابقا **قوله** ولغايل ان يقول قوله بمعنى من المكلم الخ الجواب عن الاول ان صاحب الكشف

مثل القرينة النطقية ببيان العدد في الآية المذكورة اعني قوله تعالى متبني وثلاث ورباع واستدل
 على ذلك بكلام سئل لايمة اما النص فاورداد بيانا بقرينة نفرت باللفظ من المتكلم واعترض عليه بعض
 المحسنيين لان هذا الاستدلال غير مستقيم لانه ليس في كلام سئل لايمة ما يدل على ان القرينة نطقية لان القرينة
 المقرنة باللفظ كما تكون نطقية تكون حالية واجاب عنه صاحب الكشف بانه لا شيء هنا يعني في الآية
 المذكورة يرداد به البيان الا القرينة النطقية على ان القرينة المقرنة باللفظ لا تكون الانطقية
 لان القرينة الحالمة مقرنة بالمكلم والقرينة الحلية مقرنة بالحمل انتهى وهذا يشير الى ان القرينة
 النطقية خاصة بالآية المذكورة لان القرينة منحصر في النطقية وحليده لاخالفة وعن الثاني ان
 ارداد الوضوح اذا حصل بقرينة نطقية لا يلزم من الاحتمال لان كل حقيقة تحتمل الجواز للاحالة وعلى الثاني
 بانه كيف يجوز لمثل هؤلاء الآية العظام في مقام التعريف والتعيين ان يتركوا قيد يحتاج اليه في التعريف
 ولا يصير التعريف جامعا لايمة ولا يفهم المراد بدونه ويجوز ما انقضى التعريف وابتدأ تعريف اخر وتوا
 فيوده وسرعوا في بيان مثال التعريف الثاني سأل ان ذلك القيد بطريق المفهوم وليس هذا الا الغار
 والتمية على اننا انسلم ان هذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرط في الظاهر **قوله** والامام في تعليقه ما به
 يعني وان لم يكن السوق شرط في الظاهر لما صح تعليل صاحب المنتخب فيخر الاسلام به في النص
 لانه يكون تعليل ما مشترك بين الظاهر والنص والتعليل بالمتكبر فينبغي قلنا لا سلم انه تعليل مجز
 السوق بل تعليل بالسوق لاجل العدد الذي ارداد الظاهر به ووضوحا ومثل هذا السوق ليس
 بتحقيق في الظاهر اذا ظهر في الظاهر ليس عناق الى السوق بل يضاف الى سماع الصيغة لا غير فوجو
 السوق وعدمه غير ملتبس اليه في تحقيق الظهور فلا يكون التعليل بالسوق في النص بامر مشترك بوجه
 ان السوق في النص لاجل معنى يرداد به النص ووضوحا في مدلول الصيغة مثل المرفقة بين البيع والشراء
 في آية الرابو العدد في آية النكاح والسوق الذي يوجد في الظاهر لاجل مدلول الصيغة فقط وهذا امر اخر
 لا يتعلق له لسوق النص فلا يكون هذا تعليل بامر مشترك فالسوق في النص لاجل القرينة المفيدة
 لزيادة الوضوح دون مجرد السوق الذي لا يثبت معنى زائدا في مدلول الصيغة ولا اثر لهذا النوع
 من السوق في زيادة الوضوح وهذا يوجد في الظاهر ولا يتوقف فهم المراد عليه بوجه بل المراد
 يفهم الصيغة لا غير والحاصل ان السوق منظور اليه في النص دون الظاهر وعند جريد النظر عن
 السوق لا يكون بعد وما قدمه ليس شرط في الظاهر على انه يجوز ان يكون اختيارا فيخر الاسلام
 صاحب المنتخب غير اختيار سئل لايمة وغير **قوله** وعنه اي كالمقيد **قوله** او الى ان هذا الاحتمال
 لا يخرج النص عن كونه قطعي كما ان احتمال الحقيقة الجواز لا يخرجها عن كونها قطعية لانه لا يخرج لاحتمال
 لم يتساعى دليل **قوله** على وجه لا يبق معه احتمال التناول اي ان كان خاصا ولا التخصيص ان كان
 عاما كذا ذكر سئل لايمة وخر الاسلام وبتعها صاحب الوافي وعامة السارحين وهذا يوم ان التنا
 تختص بالخاص كالتخصيص بالعام وليس كذلك فان قوله تعالى فيجد الملايكة كما جمل التخصيص فحمل
 تناول منه لذلك **قوله** سوا كان ذلك اذ ارداد الوضوح **قوله** لقوله تعالى فيجد الملايكة لا
 سيما في التبيين هذه الآية للمفسر في كلام المصنف فيكون هذا تكرارا بالنسبة الى ما ياتي ولو اخر المصنف



كل من قال عقب قوله كان اول وقوله لكنه يحتمل التخصيص كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة له
يا ارم ذوالجمع واراد به جبريل **قوله** قلت الاستحسان انما يفيد التخصيص لو كان مستلزما لاستحسانه ليس
منقطع لا بد من ذكره بان الاصل في الاستحسان الاتصال وعدم التخصيص من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب
واسع في العربية وهذا يخالفه الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم بل الجواب ان الاستحسان
ليس بتخصيص عندنا كما مر فلا مرد نقضاً ولكنه يحتمل اي هذا النص يحتمل التناول **قوله** فيقولون اجعلوا
انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسراً واعترض بانه لا دلالة لاجمعون على دفع احتمال التفريق فان قوله
كلهم اجمعون بمنزلة جسر كسرو لا دلالة لهذه التواضع الا على ما يدل عليه المتنوع واجيب باننا لانسم
ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فجد الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دال على الاطاعة
واجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة حملا على الافادة دون الاعادة ومثله مفعول عن الفراء لكن
هذا لا يقيم على قول جمهور الخاء فان الجمع عندهم ان كلمة اجمعين لا تفيد اتحاد الوقت بل هي متصلة
كامة كل في افادة العموم مطلقا بدليل قوله تعالى لا عويزهم اجمعين قال بن مالك في شرح السهيل
مذهب البصريين السوية بين كلهم والجمعين في افادة العموم وزعم الفراء ان اجمعين يفيد انهم كانوا جميعين في
وقت الفعل والجمع ان ذلك ممكن وليس بواجب بدليل لا عويزهم اجمعين قال بن مالك لان اغواهم لا يكون
في وقت واحد ولكن لا يرد على ما بنا لان حكمهم فيما اذا اجمع كل وجمعون فان الحمل عليه الافادة
والناسيب او ان الحمل على التاكيد وفي هذه الآية لم يجمع بينهما فلا يقتضي اتحاد الوقت بل يقتضي العموم
المطلق ولا يلزم من عدم اقتضائه الاتحاد في هذه الصورة عدم اقتضائه له عند الاجتماع **قوله**
وتعالى ان يقول سوف الكلام ليس بجوهر فصار نصا في ذلك لا ظاهرا جوابه ان النص يستلزم الظاهر
لانه هو مع زيادة ارادة التكلم وهذا مروي **قوله** كذا قيل وفيه نظر وجهه ان هذه الآية لا تنطبع
سالا للمفسر لانه خبر واخبار الله تعالى لا يحتمل الشك لانه يودي الى الكذب والغلط وذلك لا يحتمل
على الله تعالى عن ذلك واختلاف الحقيقة لا يفيد هنا اذ الخبرية لا رتبة حقيقة كونه مفسرا
وفيد الحقيقة انما يعبر في الامور التي تختلف باختلاف الاعبارات فلا يمكن ان يقال هذه الآية
تحتمل الشك من حيث كونها مفسرا لما يلزم من الحذف وهذا اور وبعضهم في نظره **قوله** تعالى فالتوا
المترئين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل الشك لكونه حكما شرعيا فان قيل
وهذه الآية لا تحتمل الشك ايضا لانقطاع الوحي بموت النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون مفسرا
فاجواب ان المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا يشي من القرآن يحتمل الشك على ان ذكرنا مثال
انما هو للايضاح ولا يقتضي فيه المطابقة للاصل بخلاف الدليل **قوله** ضمن احكم معنى استعمل
بعن يقال احكمت فلانا عن كذا اي منعته استمع واسن لزمان واحكم منعته ولائها معلوما بالشر
واحكم مجهول فلا تناسب بينهما واجيب بان كونها لازما واحكم منعها ممنوع بل احكم لازم
هما معلومان واحكم مجهول فلنا لا يتطرق في النصيب لاسنوا في المعلومية والجهولية اذا المضم
هو العيني دون اللفظ **قوله** وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي صلى الله عليه وسلم الح و ذلك لانه
لا يشك الا بالوحي ولا وحي بعده فحق هذا عرفت ان التقييم بحسب زمن النبي عليه السلام لان النص هو

هذا

بعد وفاته صارت محكمة لغيرها **قوله** فيجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم
مثال للمحكم في التمثيل بما نظروا منه ان اشترط في الحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام
والناسد كما في قوله عليه السلام لم يهاد ما ضل يوم القيمة فليس في قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ما يدل
عليه فلما يكون حكما وانا اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل
التبدل او لم يتطرق شي من الامر على المعين بل اراد بعدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار
محل الكلام بقوله تعالى فيجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا حكم لان اخبار الله تعالى لا تحتمل النسخ لاسنوا منه
الكذب والغلط تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد جاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير
نظر الى قوله فيجد قيل في جعل هذه الآية من قبيل المفسر نظرا من جهة اخرى وهو ان السجود يستعمل بمعنى الخضوع
ايضا قال الله تعالى الم تر ان الله سجد له من في السموات الآية فلا يخلوا اما ان يكون بالاشترار
اللفظين كما اخبر بعض العلماء او بالعبارة التي اخبر البعض او بطريق المجاز وعلى التقدير يكون الاحتمال
بافيا فكيف يكون مفسرا وعن ان جاب عنه بان المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة هذا على ان المسألة
في المثال ليست من باب التخصيص وغرض المصنف ليس الا مجرد التمثيل قبل هذه الآية تعلق ان يكون مثلا
للاقسام الاربعة اعين الظاهر واخواته فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم اجمعون ايراد
فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فيجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون
حكما **قوله** ليصير الظاهر مشروكا عند معارضة النص الح لان النص لما كان اوضح من الظاهر
والمفسر اقوى من النص والحكم اعلى من المفسر كان العمل بالراجح واجبا من حيث ولان فيه جمعا بين البليين
لا يمكن حمل الظاهر على معنى يعاقق النص من غير عكس ولانا انما نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر بعد
دليل بعضه فلما تاب ذلك الاحتمال معارضة النص وجب حمله عليه وكذا في النص مع الفرد المفسر
مع الحكم **قوله** قلت المعارض الموجب للساقط يكون لذلك حاصله ان المراد بالتعارض هنا هو
من حيث النفي والاثبات لا حقيقة الموجبة لا لاجبة الدليلين اذ هي عبارة عن تقابل الجنبين على
السوا ولا مساواة فيما يحس فيه للتفاوت التي ذكرنا بين هذه الاربعة **قوله** قلت الخطاب
للجميع المناسب ان يقول قلت الجواب عن الاول ليغايه قوله والجواب عن الثاني والمراد بالما
هو قوله ولم ذكر بالواو ولم يذكر بالواو **قوله** عليه السلام المتخاضة توما لوقت كل صلاة قد رسيط
ابن الجوزي ان الامام ابو حنيفة رضي الله عنه رواه انه في شرح مختصر الطحاوي روي ابو حنيفة
عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت ابي حنيس
وضاى لوقت كل صلاة ذكره في الأصل مفعلا و قال بن قدامة في المعنى وروي في بعض
الفاظ حديث فاطمة بنت ابي حنيس ونوضاى لوقت كل صلاة **قوله** هذا مثال لتعارضهما
اي النص والشرع في غالب السروح لكن الامام حنبل لا سلام جعل هذه الجملة من قبيل معارض
النص مع الحكم ويمكن التوفيق بانه ليس مراده من الحكم هنا ما هو قسيم المفسر بل لا يحتمل الاوجه
احدا وهو هذا العين مراد المفسر فبينه على ذلك باطلا فله على المفسر **قوله** فيرجح المفسر وحمل
النص عليه فيفسد هذا النكاح وقد انزل في يجمع النكاح ويبطل الشرط اذا التوقيت شرط فاسد

والنكاح لا يسلط التروط الفاسدة قلنا النكاح الوقت نكاح متعة بمعنى والفرقة المعنى والفرق من نكاح
المتعة والوقت ان الوقت بذكر بلفظ النكاح والتمزوج وفي المتعة بلفظ التمتع كما منع واستمع كذا كونه
الاسلام قال بعض المحققين والذي يظهر مع ذلك عدم استرط اليهود في المتعة وتعيين المدة وفي الوقت التهود
وتعيينها **قوله** ولقابل ان يقول الحق يمكن ان يقال هو في قوة كلامه في تقدير اهل ان المراد بالعارض صورة
من حيث المبدأ والاثبات كما مر **قوله** قال بعض السراخ مثال التعارض بين الفسح والحكم ما وجد في النصوص
قلت قد مثل له مثال بعضهم بقوله تعالى واستهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا الصلوات
اذا كان اول مفسر في قبول ستمادة العدل لان الاستها دائما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى اخر والتأ
حكم للتحاق التأييده فالاول بعمومه يقتضي ستمادة الحدود وفي العرف اذا تاب لا يصدق عليه انه
عدل بعد التوبة والتأني يقتضي الرد **قوله** ان تاب فيرجع الثاني على الثاني الاول ولقابل ان يقول لا نسلم
ان الاول بمعنى لان الفسح لا يحتمل شيئا سوي مدلوله الا التسخير وقوله واستهدوا الآية يحتمل الاحجاب والندب
وتناول باطلاقة الامر والعبد وليس المراد من الاجماع فيكون مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاستها
القبول فان ستمادة العبدان واسى العاقد من الحدود في العرف صحيحة حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم
يقبل ستمادتهم واجيب بان النظر على المثال ليس بقوي واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم والمقرب **قوله**
ويمكن ان يمثل لذلك بقوله تعالى اقيموا الصلاة لا نسلم الحق فيه بل لاننا لا نسلم ان قوله تعالى ان الصلاة كانت
على المؤمنين كما هو قولا يقتضي التكرار اذ غايته ما يفهم منه ان الصلاة فرض في وقت اما انها تعرض في وقت
فلا دلالة للآية على ذلك وكان هذا هو الموجب لذكر السراخ هذا المثال بصيغة الامكان والاصح من السراخ
لم يذكرها فامله **قوله** بل لا يصلح ان يكون مفعول قوله بل هو بدل المناسب ان يقول بل لا يصلح ان يكون
من قوله بعارضه بسبب غير الصفة ولا يصلح ان يكون مفعول قوله بل لا نسلم الفساد على الجرح على الوصفه لانا ان
اعربناه بدلا من محل المعنى ان حقاؤه بسبب غير الصيغة فيخرج منطوقه المشكل والمحل والمشاكلة لان حقاؤه
بنفس الصيغة وان اعربناه صفة يخرج هذه المذكورات عن موممه وانهم مع ذلك ان الصفة عارضة للمعنى ليست
العوارض وهو كذلك في الواقع فلا فساد لكن خروجها بالمنطوق اولي وهو انما يتبني على تدبير الجرح على البدلية
قوله وعبارته تسمى الايمه وهو ما خفي مراده بعارضه في غير الصيغة الحق قال بعض السراخ لاساقاة بين كلام خلو
حيث قال ما خفي مراده بعارضه غير الصيغة وكلام تسمى الايمه حيث قال بعارضه في الصيغة لان كلاهما مقتضاه واحد
وهو ان حقا الحق بعارضه لا في نفس الصفة الا ان تسمى الايمه جعل الصيغة ظرفا لذلك العارض والظرف بغيره المظ
وجعل جرح الاسلام غير الصيغة للعارض فخرج بالمعارض فما العارض متوافقان في الحقيقة فان قيل لا يجعل حقا
الحق بنفس اللفظ كما ان الظهور والظاهر بنفس اللفظ على الحقيقة التقابل فلجواب ان الحقا بنفس اللفظ فوق
الحقا بعارضه فلو كان حقا الحق بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الحقا فلا يكون مقابلا للظاهر الواقع في
اول مراتب الظهور **قوله** ليس هذا من ستمادة الحد لان الاحراز عن التشكل والمحل والمشاكلة حصل بقوله بعارضه غير
الصيغة ولو جعل من ستمادة الحد لا يضر لان القيود لا يلزم ان تكون للاخرا من اول الامر فيها ان تكون لبيان
انه تعريف لفظ لا حجاب في مثله عن زيادة بعض اللفاظ بما لفته في زيادة الكنف والبيان **قوله** قيل الظاهر
والحق وجوده ان يتعاقبان الحق التقابل اربعة انواع تعاقب الضدين وتقابل المتضادين وتقابل العدم والملك

بسم الله

وتقابل السلب والاحباب المتقابلين اما وجوديان او احدهما وجوديا والاخر عديم فان كان وامكن تغفل
احدهما مع الزهول عن الآخر فما ضدان سواء كان بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض هذا على مطلق اهل
العقول وقد يطلق على كل واحد من هذه المتقابلات اسم الضدي في اصطلاح الاصوليين فانهم ارادوا بالضد ما يتقابل
الشيء ولا يتجتمع معه في محل واحد في زمان واحد جهة واحدة **قوله** وفيه نظران اجتماع الضدين الحق الجواب
لا نسلم ان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال مطلقا بل اذا كان جهة واحدة اما اذا كان باعتبارين فلا وهنا
كذلك سلمنا ذلك لكن هذا سلم على اصطلاح اهل الميزان اما الفقهاء فانهم يطلقون التضاد على جميع اقسام
التقابل ولا يميزون ذلك الاصطلاح كما ذكرنا ذلك **قوله** قيل بينهما تضاد الحق قيل فيه نظران تعاقب التضاد
من قبيل التضاد ايضا عند المتكلمين حيث حصر والتقابل والتضاد والتناقض وحساب عنه مما مر **قوله** وهذا
بمعنى اختصاص كل منهما باسم اخر يعرف به دون مطلق السرقه تعني ان يكون فعل النبت والطرد من فعل السرقة
لان الاصل في اخلاف الاسم ان يدل على اخلاف المعنى فاحقق حكم السرقة في حقها بذلك لاختصاصه واسم
الامر فيه هل هو نقصان في فعل السرقة او لزيادة فيه فتأمل في السرقة فوجدناها في السرق عابرة
عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لاجتهاد فيه وهذا المعنى موجود في الطريق زيادة لان السارق
يسارق حين قصد الحفظ عند انقطاع حفظه بعارض يوم او غيبة والطارا يسارق مع الحضور
والاختباء بعارض عقله فكان فعل الطاراة سرقة وكل حيلة فعلنا ان اخلاف الاسم فيه لزيادة في فعله
فاجتنبنا التقطع في حقه بالطريق الاول كنبوت حرمة الضرب بحرمة التاجيف وفي النبت مع نقصان لان
الناس يسارق عيش من ليس يقصد الحفظ من المار في لا يطاعوا على جنايته وهو فعل في غيبة الخفارة
والهوان فان نجس المراتب ولسلت الكفن من الاموات مراد الالافعال والحقا ستمادة العرف فعلنا ان
اخلاف الاسم في حقه نقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع
دونه في الاصل باطله لاجتماع الحاد ودقائها بذكرها بالتهات هذا اذا كان الغيبة في الصحا اما لو كان في بيت
معلق كان فيه اخلاف السراخ والاصح انه لا ينقطع ايضا ولو اخذنا الاخر غير الكفن لاحتلال الحرز لوجود
الغيبه فيه اعلم ان الطاراة لا ينقطع اذا كانت الصيرفة دخل لكم اما اذا كانت خارج لكم فلا ينقطع كذا ذكره
بعض السراخ **قوله** اعلم ان الناس ينقطع عند ابن يوسف والسراخ في الجدي وما لكد واحد ابو
تور والحسن والسعي والخبي وقادة وحمار وعن ابن عبد العزيز ولا ينقطع عند ابن حنيفة والجرح والسراخ في
في النديم وابن عباس والتوري والاوزاعي والكحول والدمري **قوله** لعله عليه السلام من نجس قطعاه رواه
البيهقي في العرفه من طريق عن ابن زيد بن اليسر بن عارب عن ابيه عن جده وروي ايضا عن عائشة انها قالت
سارق امواتا سارقا حيا نا وقد قطع بن الربيع بن ناسا حرجه البخاري في تاريخه **قوله** ولنا ما روي انه
عليه السلام قال لا قطع على الخبي وهو النباش هذا لم يوجد في كتب السنة انما روي بن ابي سبيبة عن ابن عباس
رضي الله عنهما ليس على النباش قطع وروي عن الزهري في المروان يقوم جرحون الفسور فصرهم ونقلهم والصحابة
شوافروا وروي ايضا عن الزهري قال اخذ ناس في زمن معاوية وكان على المدينة قال من حصرته من الصحابة
والفقهاء فاجمع رايهم على ان يفرج ويطلق به **قوله** وما رواه محمود على السياسة الحق التقابل ان يقول الحل
الترجح انما هو بعد المعادلة والنسابة والموقوف لا يساوي الموقوف فكيف يرجح الموقوف عليه اللهم الا ان

يقال هذا ما لا يتدرك اليه الراي فيحمل على السماع فيكون حكمه المرفوع فتأمل **قوله** ولا ضرر فيه بعد
فهم العين لانه تعريف لفظي والتعاريف اللفظية لا يتجاسف في سلبها عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في
زيادة الكشف والبيان ولا عن التجوزات اللفظية لما عرفت من ان الاقدمين من الفقهاء وغيرهم لا يلتفتون
الى اصطلاح اهل الميزان وانما يقصدون اعطاء المعنى بالطرف كيف ما كان **قوله** حذف المصنف الكلام هنا الخ
يعني لم يقل ما السكندر وهو الكلام الداخل الخ وكذا لم يقل ما الخ في الكلام الذي جنى المراد منه الخ وكذا
في سائر الاقسام كما قال في الظاهر انه اسم لكلام ظهر المراد منه الخ اختصارا للدلالة القرينة عليه **قوله**
وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان بعين قوله في اشكاله بصيغة الجمع يقتضي ان يكون
الكلام المتكلم لا بد ان يكون محتملا لثلاثة معان لانه اخل بالجمع وهذا ليس يرتبط بل يكون محتملا لاثنتين
قوله وفيه اي في هذا التعريف يعني قوله وهو الداخل في اشكاله اشار الى السبب لخطا وان اردياد به
خفايه على الاول لان الداخل في الاشكال اكثر حقا مما لم والى ما اخذ الاستفاد يقال اشكركم الرجل اذا دخل في
اشكاله واسأله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم واسأى اذا دخل في السبيل **قوله** ولما قيل ان يقول ان له
معنونا واحدا الخ الجواب ان لا نسلم ان له معنونا واحدا بل هو دل على مفهومين احدهما ان يكون جنس
من الف سائر متواليات والتاني ان تكون جنس من الف سائر غير متواليات لكن احدهما ظاهري متبادر الى الفهم
وهو وجود الاسم بطريق التوالي والآخر غير ظاهري لا يحصل الا بعد التامل وهو عدم التوالي **قوله** وهذا
اليعني يقتضي ان يحمل على الوجه لانه يقتضي العموم في الحال **قوله** وهذا المعنى لا يقتضيه لانه كيف سوال
عن الحال فيكون معناه على اي حال سيتم سواء كانت علة او مطبوعة او مستدرة او على الجنب بعد ان
يكون المائي واحدا وهو العمل **قوله** ولما قيل ان يقول على هذا اي وهو كون اي جنى معنى كيف واين يكون اي
من قبيل المستلزم للجواب اناسلما انها مشتركة من حيث انها جنى معنى واين ولكن لا نسلم ان كونها مشتركة
ينافي كونها متساوية وهذا لان الاشتراك لثلاث من كلمة ابي والاسكال وقع في حق الايمان في دهر النسوان اهو
سل دبر الذكرا مثل قبل النسوان واللمعان متغايران والاية الواحدة تجوز ان ينسب باسمين متضادين
من جنسين مختلفين كما في اية السرقة فانها ظاهرة في بيان القطع حقيقة في حق الطوار والبناتس محله
في حق مقدار النصاب فيكون قسما باعتبار علي ان السارح قد قال او لا وهذه تقييمات لا قسيمات اذ تجوز
ان يكون الظم الواحد خاصا وحقيقة ونفا **قوله** قد يكون الاشكال الاستعارة بدرجة لقوله تعالى
والكواب كانت قوارير قوارير من فضة اي تكونت من فضة فاستعار للكواب القوارير لما يبدى مما في المشا
في الصفا والبياض استعاره الاسد للتحاج تم جعلها من الفضة مع ان القارور لا يكون الا من الزجاج
مبالغة في الاستعارة في غاية الحسن والغربة **قوله** ونظر السكندر غريب اختلط سائر الناس
الخ ينبغي ان يقول في بلد معروفة والام سبق فرق بينه وبين الرجل **قوله** وبعد التامل فيه
والوقوف على العين صار مولا المراد باليعني العلة التي ادر كمال الجهد مائل وهي عند الخفي المقدور مع
الجلس وعند التساقط الطعم والتمنية وعند ما لا القوت والادخار **قوله** ولما قيل ان يقول كلام
المصنف لا يخلو عن استنباه الخ الجواب ان البيان المحقق للجل لا يخلو اما ان يكون قاطعا او لا فان
كان الاول يكون المحلل به فسر البيان العلة والركوة وان كان الثاني يصير المحلل به متساويا فحتاج بعد

الاستفسار الى الطلب والتامل وذلك لبيان الزبي بالحديث في الاستنباه المسته فقول المصنف الى الاستنباه
استارة الى القسم الاول وقوله ثم الطلب ثم التامل استارة الى القسم الثاني ثم اختلف في معنى هذا الطلب
ف قيل هو طلب المعنى الموتر والتامل هو التامل في ملاحظته للتعدية وقيل هو الطلب والتامل في اللفظ
لازالة الخفا اذا الطلب والتامل في المعنى وملاحظته للتعدية لا يخلص بالمحل بل يكون في النص والمفسر الثاني
وحينئذ لا استنباه في كلام المصنف لان معناه ثم الطلب ثم التامل فيما لم يكف فيه بالاستفسار **قوله** ونظر
المحل اي من الحسنات الغريب الواقع في جملة من الناس الخ ينبغي ان يراد على ذلك ويقال ولا يعرف له موضع
والام سبق فرق بينه وبين المتكلم **قوله** ولما قيل ان يقول تعريف الرجل ليس يمنع لمدقة على المتشابهة للخطاب
انه كيف يصرف على المتشابهة والقطع الرجاء وجود في تعريف المتشابهة دون تعريفه كما استمره عين
بعيد **قوله** وقد بينا النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ما توارى عن اموالكم رواه ابو داود والدارقطني
قوله ولود ذكر المصنف في التمثيل الربا بعد ما عرر الصلاة والركاة فكان اول وجهه ان الاجال في اية التور
استدل من الصلاة والركوة لانه بعد بيانها عليه السلام بحيث منسكه فحتاج الى الطلب والتامل في الجهد
ولا هنا ارفق في الظاهر بعبارة المتن من ان المحلل من اظهر المراد به ببيان من المحلل ثم الطلب والتامل
قوله لانه المتشابهة انزال للابد او لا ابتداء في الاخرة وذلك لان الله تعالى خلق الدنيا والعقوب الاول
للابد والتانية للجرحا ل تعالى خلق الموت والحياة ليسلوككم ايكم احسن عملا وقال تعالى اليوم نخبركم
كل نفس بما كسبت والمراد بسوم القيمة وهذا البيل هو ان يسلم ذلك لله تعالى ويلقي نفسه في مدرجه
الحجر وتبين شي علمه في علم الله ولا يقول في حرك الخ اسم ولا اسم وهذا استنباه اقدام الطالبين **قوله** اعلم
ان انقطاع رجائنا الخ ذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين والمقدمين من اصحابنا واصحاب السلف
الى انه لا حظ لاحد في ذكر المتشابهة من الرجائين والوقف على قوله الا الله واجب والرايون مبتدا ويقولون
جزء واختار المصنف وذهب اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة واية التفسير ان الرجاء يعلم تاويل المتشابهة
وان الوقف على قوله والرايون في العلم لاعلم ما قبله الا انه ان كان محتملا للتاويل واحد فقط وهو القول
به فطوعا وان كان محتملا لوجهين من التاويل الصحيح لم يقطعوا بواحد منها انه المراد بل يذكرون المجموع
ويعتقدون ان المراد واحد منها على الاعمال وردود مطلب مما هو واسع بما لا من هذا الكتاب والحاصل ان
المذهب الاول عمودية وهي الرضا بما يفعل الرب والتاني عمادة وهي العمل بما يرضى الرب فالاول السلم
والتاني حكم والقول بالاسلم السلم ويمكن ان يكون مراد الاولين بالتوقف انما هو التوقف عن طلب العلم
اليقيني لا العلم الظاهري وان يكون مراد الاخرين معلومية التاويل العلم الظاهري لا اليقيني والاية
انما تكلموا في تاويل طاهر لا حقيقة فيكون النزاع نظريا والحق ان هذا لا يخلص بالمتشابهة بل اكثر الفرق
من هذا القبيل لانه لا يفتقر الى حجية ولا تفريغ عن اسمه فاني للبشر الخوض الاحاطة بكنهه ما فيه هذا
ولما قيل ان يقول لا عسل في الاية على تاويل المتشابهة لغير الله اصلا لان هذا اسند العلم الى الله والعلم
المسند اليه لا يكون الا جاز مطابفا ولو عطف عليه الكلام التاني لزم قطعية التاويل بالتاويل
وهو باطل كذا قيل والجواب ان علم الله تعالى ليس باعتقاد لما عرفت في اول التبرقة **قوله** لانه مجرور
لفظا ومحلل يعني في قراءة ابن مسعود وانما قال لفظا او محلا لقطع احتمال انه ان يقال انه مرفوع محلا

الشيء وبكسر الجواب بان قوة بن مسعود لا تدل على وجود الوقوف على الله لجوان ان يكون وقع الركنين
من قبله الميل مع العين على ان قوة جبر الاحاد لا تقارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا
يعلم احد سوى الله بمقتضاه وانه لا يعلم احد بالهام الحق على ان الوقوف لا ينافي العطف اذا لم يجرؤوا
الوقوف بين السابح والمبتوع **قوله** وبان الله تعالى من اشبع التشابه الخ الجواب انه تعالى انما دم من
المتبعية ابتقا للتأويل الفاسد وهذا كالمقطعات في وايد السوراي الحروف والتي يجب ان يقطع كل
حرف منها عن الاخر في الكلام بان يوتي باسم كل منها على هيئته كالام يم كهي ع ص الف لام ص لا كما لم يمت
على وجه يوصل بعضها بعضا لم يسميت حروفها وان كانت اسما حقيقة مجازا باعتبار مدلولاتها لان مدلولها
لا يبدلوا حروف **قوله** كقوله تعالى ونقد فيه تحت فان في ليس بحروف تنطع بعضها عن بعض لان في
حرف واحد خلاف الف لام يم جمع حق فبعضها على **قوله** وقد يكون تشابه في الوصف كروية الله
تعالى في الآخرة وكالايات الدالة على الصفات التي لا يمكن اجزاها على ظاهرها كاليد والعين والوجه
والاشيان والحج والاستواء على العرش ووضع القدم والسبح والبر ومثال ذلك مما دل الضر على بئوته
لله تعالى مع القطع باستناع معانيها الموافقة لما في التماثل على الله كشره عن الجهة والمكان فان
قيل الروية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى رانا فلا يكون من التشابه فالجواب
ان الكلام في الروية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** اما الحقيقة فاسم لكل لفظ تقدم
ان ذكر كلمة كل مستنكر في التعريف وتقدم الاختراع عنه **قوله** فان كان التعيين من واضع اللغة
فوضع لغوي كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وان كان من الشارع فوضع شرعي كالصلاة المستعملة في
العبادة المحصورة وان كان من قوم مخصوصين شرعي كالصلاة المستعملة في العبادة المحصورة وان كان
من قوم مخصوصين فوضع عرفي خاص كالكلمات طائفة من الامطلاحات الشرعية كالنقص والقلب والجمع
والعرف للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلم والرفع والجو والصب للخاء والافرع عرفي عام كالديانة
لذات الارب **قوله** فتبين الارادة بعد الوضع لا يسمي حقيقة ولا مجازا وذلك لان الحقيقة ترجع الى
اثبات الكلمة في موضع اللافادة وهذا المعنى غير موجود في ابتداء الوضع قبل الاستعمال الا ان هذا
الكلام باق على اطلاقه في الحقيقة اللغوية ومجازها فان اللفظ حال وضعه اللغوي لا يكون حقيقة
ولاجازا مطلقا اذ ليس قبل الوضع اللغوي وضع اخر حتى يكون حقيقة فيه بخلاف غيرهما فان هذا الكلام غير
باق على اطلاقه ويحتاج الى قيد كما يقال لا يكون اللفظ حال وضعه الشرعي حقيقة شرعية ولا مجازا
ولا حال وضعه العرفي حقيقة عرفية ولا مجازا اللهم الا اذا اخرج الشارع او اهل العرف لفظا
لم يكن من اوضاع اهل اللغة ووضعها بآراء معني فان هذا حال وضعه لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا
وكذا الخلط وتكائه وليس حقيقة ولا مجازا فالواسطة تابينه **قوله** ولما قيل ان يقول الخ هذا
السؤال غير وارد ولا ينوهم وروده لان ارادة المتكلم لا تكون الاحالة استعمال وح ولا يلزم الي
لصنف ما ذكره الشارع ولا ان يراد بالارادة استعمال على ان الشارع قد ذكره وان في قوله
ايراده ما وضع له اشارته الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فتبين الارادة بعد
الوضع لا يسمي حقيقة ولا مجازا **قوله** فان قلت التعريف غير جامع بخروج المجاز بالزيادة

او النقصان عنه اذ ليس فيه ما يدخلها فليس كمثل شي واسال القرية وغير مانع لدخول
الكتابة فيه اذ ليس فيها ما يمنع من ارادة الموضوع والجواب انه لا نقض على طرده بالكتابة عند
اهل الامول فانها ان استعملت في الموضوع له نبي عدم حقيقة والامجاز ولا عند البيانين ايضا
فانما عدم مستعملة في المعنى الموضوع له لالذاته ولا على عكسه بما ذكر من المجازين لانه وان لم يلفظ المجاز
في غير الموضوع لا ينافي ارادة الموضوع لالذاته ولا على عكسه بما ذكر من المجازين لانه وان لم يلفظ المجاز
بواسطة الاستعمال والتشابه فليس هو من افراد المعرف حتى يرد ادخاله في التعريف اذ المراد
بالتعريف انما هو المجاز الذي هو مفعلة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا بما ذكر من المجاز بالزيادة
والنقصان فانه صفة الاعراب او اللفظ باعتبار تغير حكمه الاعرابي فان قيل الزايد انما وضع
في اصله بمعنى فاذا استعمل لا بمعنى كان مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا فمجيء ادخاله قلنا
بل هو غير مستعمل لعين على ان استعماله لا لعين لاستلزام الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له كل
بينا في ظاهر **قوله** لمناسبة بينهما اي علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لو وضعه
له او لا هو ملائمة له بنوع علاقة وهي اتصال ما بين المعنى المستعمل فيه وبين المعنى الموضوع
له كالمسألة في الشكل كما في اطلاق الانسان على الفرس او الصفة الظاهر كما في اطلاق اليد
على الرجل السجاع وما كان كما في اطلاق العبد على العقيق وما يكون كما في اطلاق الحر على العبد
والخافه كما في اطلاق الجريبات على الرن على ما سياتي من ضبطها وباعتبار الارادة يرتفع اقسام
المجاز الى ما ارتفعت اليه اقسام الحقيقة ايضا فان ارادة ان كانت اراده واضع اللغة فالمجاز
لغوي والا فان كانت ارادة الشارع فالمجاز شرعي والا فان ارادة قوم مخصوصين كالعلماء وارب
الحرف فالمجاز عرفي خاص وسمى امطلاحا والافا لمجاز عرفي عام **قوله** احترزه عما لا مناسبة
بينهما كاستعمال الارض في السماء واللفظ فانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لمناسبة فلا
فلا يكون مجازا **قوله** فان الارض قيل والسماء لا قيل الاحسن ان يقول فان الارض في غاية
الخطا فان قلت لم جعل الاسود والابيض من قبيل المتضادين باعتبار اسمائهما على
الوصفين المتضادين ولم يجعل السماء والارض من هذا القبيل بهذا الاعتبار وما الفرق قلت
الفرق ان الوصفين المتضادين في الاسود والابيض جزءا من مفهوم مجازي السماء والارض
فانما الارضان لها خارجان على ان حمل احدا لتقابلين على الآخر جاز من عند الفرق لان شرط
المجاز الاتصال بينهما وبين مما جعل مجازا عنه وليس بين المتضادين اتصال **قوله** وما
قيل في بعض السروعات الخ قيل النزل هو ان يراد بالشي غير ما وضع له وغير علامة فلا يكون
حقيقة ولا مجازا وقيل هو لفظ الابدان به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل لا يراد به معنى
نقصود ولا يخفى انه بالتعريف الاول والاضرب صريح الاحتراز عنه لدخوله في تعريف المجاز وما
ما في بعض السروعات من انه اي هذا القيد ليس باحراز عن النزل لعدم دخوله في التعريف
توينا على احد التعاريف وهو انه ما لا يراد به معنى املا اذ لا يخفى عدم تناول تعريف المجاز
له على هذا التعريف **قوله** اعلم ان الحقيقة والمجاز مجازان في معانيهما الحقيقة في اللغة فعلية

وغيره اما من فعل محقق فاعل من حق الشيء اذا ثبت ومنه ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين او من
وقيل بمعنى مقول من حققت الشيء اذا ثبتته ومنه والنطقة واللفظ المستعمل فيما وضع له ثابت في
موضع ومثبت فيه في التسمية مناسبة بالعدد من واذا ثبتت غلبة الاستعمال مع المناسبة بخت الجاز
في الدرجة الاولى وقيل في الدرجة الثانية لانها في اللغة اما بمعنى التابته او المبتنة كما مر ثم بعلت الى
الاعتقاد المطابق للواقع لكونه تابنا ومثبتا فيه ثم منه الى القول المطابق لكونه مدلوله تابنا او
مستثنا منه الى المعنى المطلق فهو جاز لغوي حقيقة عرفية ورد بان المناسبة مستحقة بين معانيها
اللغوي والاصطلاحي كما مر فيجوز النقل اليه ابتداء دون واسطة فضلا عن واسطتين فابتدأ بها بلا
حاجة عيب وهي موضوعة للقدور المتكرر بين الجميع وهو المتيقن مع ان المتصور في كل من الاعتقاد والقول
المطابقين استعمال لفظ الحق دون الحقيقة فقال اعتقاد حق وحق قول بالحقيقة وح فلا جاز
على جميع هذه التقادير نظرا الى تحقق القدر المتكرر الا ان يقال به نزح الى الاقمار بليل اثبات
اللفظ او بوثقه لغناه اصطلاحا فيتحقق ان لا مطلقا وبما **قوله** وهو حقيقة في الاجسام
بالانتقال من مكان الى اخر باعتبارها في اللفظ انما يكون بطريق المتباعدة فيكون اطلاقه على المعنى المطلق
جازا لغويا في الذبينة الثانية وحقيقة عرفية **قوله** نسبة الى السافعي الحليسي الى غير ذلك
بعض المحققين ويعبر بهذا الاعتراض ان المصنف نسب القول لعدم عموم الجاز الى السافعي ولم
يوجد في كل من السافعي ولا يتصور من احد نزاع في صحة توفيق خاني الاسود اكرامه الا يزيدا وتخصيصهم
الصاع بالمطرس على ما ثبتت عندهم من علة الطبع في باب الربا لا على عدم عموم الجاز فان قيل لكونه
مروبا من جهة المسك على ما هو مقرر في كتب القوم بما لا يقتل اصل الجواز ان لا يجد المسك لفظا يدل
على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى الجاز فكما يتصور الاضطرار الى الجاز لاجل المعنى فكذا لاجل
المعنى العام وانما يلازمه بعض الملازمة الضرورية من جانب السامع لتصحح الكلام على ما مر من نظره
بالنقص والجواب ان عدم وجدانه في كتبهم لا يدل على عدم قولهم به في مبداء تقرير مدبرهم كوزان
يكون قد ذكر لوابه في مبداء الامر ونحو عليه الطبع ثم لما اتجه عليهم بطلانه بالدليل اخرجوه وابتدوا
عما اتجه لهم ابتداء به في غايه ظنهم في حق الحق بهم في ذلك سطورا وكسب المخالف بعبه لمن يدر عيه
بعدم وان رجوعا عنه ونحوه من كتبهم ولا يلزم من عدم النقل بعد التامل الاستدلال عدم القول به في
باري الراي على ان ذلك انما هو منسوب الى بعضهم ولعل ذلك البعض اراد ان يترك شيئا فلم يستقم له فطره
ولم يطره عنه **قوله** والاما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة الواو في مثل هذا الكلام رايله لغضا
الكلام والتحقيق انما للدعوى على تقدير حجب مقتضى المقام فتقدره فيما الا ان يكون عامة وان يكون
عامة **قوله** بل لا دلالة رايله على ذلك اي ذلك الكون **قوله** عموم الحقيقة لم تكن لكونه حقيقة والامر
بين الخاص والامر باطل فالمراد منه اما الملازمة فلان العموم لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ
المستعمل فيما وضع لغيا اصطلاحا الخاطب فالعام هو اللفظ المستعمل فيما وضع له والخاص مستعمل فيما وضع
له ويلزم انتفا الخاص اما بطلان اللازم فظاهر وكان هذا الاستدلال معارضة لتقريرها ما ذكر
ثم وان دل على بوثق مطلوبكم ولكن عندنا ما يبقيه وهو ان العموم ليس لكونه حقيقة **قوله** بل لا

رايله اضرب عن قوله لم يكن لكونه حقيقة ومعناه بل بدليل رايله **قوله** واذا وجد ذلك
في الحقيقة وجب القول به في الجاز اذا وجد فيه بل لا لاسباب لوجود المعنى وانتفا المانع ورد بجواز
ان يكون الموتر هو مجموع الحقيقة وذلك هو الامر الزايد ولا يلزم من عدم تاييد الحقيقة وحدها ان لا يكون
لها دخل في التاييد وليس سلم جاز ان يكون التاييد هو الحقيقة دون الجاز او يكون الجاز ما يغا ويمكن
ان يجاب بان عند لم يصح العموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقة او المجازية وغير
مستعملة دليل واضح على انه لا دخل لطبيعة الحقيقة والجاز في فائدة العموم او منعه اذ لو كان لها دخل
لما اعتقلوه **قوله** وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله منع مقدمه دليل الخصم
تقديمه لا نسلم انه ضروري اذ لو كان ضروريا لم يقع في كلام من على عن الجوز والفروقة وقد وقع كقوله تعالى
خذوا زينتكم عند كل مسجد في راني عصر من احد اريد ان نقض ما لها وامل القرينة ليس كمثلها شيء وانقص
لها جناح الذل واستعمل الراس سببا للجم استمر الله نور السموات كلها او قد وانا والحب اطفاها الله
ومكروا ومكروا الله سنة سنة مثلا الله يستمر بهم وكان الاول لعدمه على المعارضة فان قيل يريد
الضرورة من جهة الكلام والسامع لا المسكلم معنى انه لما تعدد العمل بالحقيقة وجب الخل على الجاز ضرورة
ليلا يلزم الغا الكلام قلنا الضرورية بهذا المعنى الاتساق في العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ واردة
المسكلم فتعد الضرورية الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصد المسكلم واختله اللفظ
بحسب القرائن ان عاما فعام وان خاصا فخاص **قوله** واما المقيض فغير مملووظ حقيقة ولا تعدد رايل
هو لازم عقل فيقتصر منه على ما يحمل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ
خاصة ولا يقال فيمكن عمومه معنويا لان المسكلم به غير واقع **قوله** والجاز موضوع بالنوع اعلم
انه لا يشترط النقل عن العرب في كل جزم من جزئيات الجاز على الصحيح لان اية الادب كانوا يتوقفون في
الاطلاق المجازي على ان يقال عن العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان يبرح احادها وجزئياتها مثلا
يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على السبب والحال على الحال والجزء على الكل والكل على الجزء ولا
يجب ان يسمح اطلاق العيش على النبات ولا اطلاق الغايط على الخارج من السبيلين ولا اطلاق العين
الرؤية ولا اطلاق الاصبع في الانامل وهذا معنى قوله الجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الحقيقي
اعني ان الواضع وضع انواع العلاقة على وجه كذا ليقاس عليها **قوله** والحقيقة لا تسقط عن السمي اي مادام
السمي باقيا ومعناه استحفاظ السمي اطلاقا للفظ عليه وبيان ان الاسد للمهيكل المقترن يكون خطيا
لانه ابطال الوضع واما اذا نقاه عن الرجل الجماع بان قال ليس باسد لا يكون خطيا لانه مستحار فان
قلت صحة النبي وعدمها يتوقفان على معرفة الحقيقة من الجاز فلو توقفت معرفتهما علىهما لزم الدور في
لانما حكمان لما لا يعرفان قلت لا نسلم ان معرفة صحة النبي بالعقل او النقل عن عامة اللغة ويمكن اطلاقهم
على صحة النبي وعلى امتناع سلبه بقرائن تدل عليه او بالنظر في موارد الاستعمال فان قلت ومع
هذا استكمل تعريف الجاز بصحة النبي لا مكان وجودها حيث لا يوجد الجاز في اللفظ بعد الوضع
وقيل الاستعمال حيث يصح في الحقيقة عنه وليس بجاز قلت الخبر في صحة النبي وعدمها يدريه الله
حيث يصح اذ معنى قولنا البليد ليس بحار حقيقة ان لفظا حجازا مستعمل فيه ليس بحقيقة فيه فلا يمكن

وجودها برونه اذ ليس المراد بجملة البقية حجة في الحمله بغير مساوية به لا اعم منه **قوله** ومنى امكن العمل
بالحقيقة سقط الجواز نعم اذ استعمال لفظ لم يكن معه قرينة بمره عن الحقيقة ودار اللفظ ليس ان يكون حقيقة
او مجازا او امكن العمل بالحقيقة لتقيت العمل فتولد وانت اليوم حمارا او استعملين استدي في الطريق فان اللفظ
للبرهنة والسبع ولا حمل على البليد والتجاع ومن الناس من زعم انه اذا استعمل فيها وامكن ان يورده الجواز كما امكن
ارادة الحقيقة يكون مجازا ولم يكن حملا على احدهما او من حملة على الاخر لتساويا في الاستعمال ولا مزية للحقيقة
في هذا الموضع فصار منزلة الاسم المستعمل والصحيح ما ذهب اليه العامة **قوله** كما قال عليه السلام نالح اليد
ملعون قدوم ان هذا لم يوجد في كتب الحديث وانما رويته العقول **قوله** كما ذهب اليه السافعي يقيمن محل النكاح
المذكور في الآية على العقد قياسا له على النكاح في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه اراد منه العقد
اجماعا قلنا العمل بالحقيقة او العمل بالمجاز لما مر واما حملة على العقد فيما تكون فلما اختلف به من لفظي
المصارفة اليه من السياق والسباق والافتراء بالحدود ولا نزاع فيه وانما النزاع عند عدم القرآن كما
تلوناه **قوله** على ان النكاح المذكور في الآية وهو قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وحاصله مناقشته مع
المصنف وتقريرها ان المصنف اراد بالنكاح في المتن هو المذكور في هذه الآية لانها محل النزاع واما ما
عدها من الايات الاخر فالمراد بالنكاح فيها العقد بالاجماع ومن ثم قال بعض المفسرين لم يذكر في القرآن
الوط بلفظ يدل عليه حقيقة قال في شرح النفاية النكاح في الشرع حقيقة في العقد الموضوع للملكة المتعة
ولذا عرفه صاحب التفسير بانه عقد يرد على ملكة المتعة قصد ان يكون مذكوره المصنف عن بعض المفسرين وعاقبهم
على ان المراد به العقد ايضا **قوله** معنى ملاحة لان ما يستعمل في كل منهما لان اللفظ اذا تجوز عن القرينة
يحمل الحقيقة والمجاز لان العمل على الحقيقة او لانها الاصل عند الاطلاق والمجاز انما يتبعها **قوله**
على الحقيقة او لانها الاصل عند الاطلاق والمجاز انما يتبعها لان اللفظ اذا تجوز عن القرينة
الحقيقة لانها من تحملات اللفظ لان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي ويحمل اللفظ اعم منه **قوله**
او عن اجتماعهما يعني او احترز به عن اجتماعهما من حيث تناول اللفظ اياها ظاهر من غير ارادة كما سياتي
في مسئلة الاستئمان على الابناء والموالي فان ذلك ليس بممنوع ايضا والفرق بين احتمال اللفظ اياها وبين
تناوله لهما ان الثاني اخبر مر الاول فكما حصل تناول الظاهر في حمل الاحتمال ضرورة كما في المسئلة
المذكورة ولا عكس كما في سائر اللفاظ وكذا ان تقول التمثيل تناول هذه المسئلة ليس بظاهر فان الحقيقة
مرادة من اللفظ والتناول الظاهري بالنسبة الى المجاز فان لفظ الابناء يتناول الفروع مجازا من غير ارادة
روح لا يستقيم قوله سبحانه غير ان يراد ان التبعية وعدم الارادة مخصوصان بالمجاز اذ لا يقال اللفظ تناول
الحقيقة بطريق التبع فلا نسب عدم ذكر تبعها **قوله** فان قلت اللفظ للمعنى منزلة اللباس الشخص اللفظ
للمعاني منزلة النسوة للاشخاص والمجان من الحقيقة منزلة العارية من الملك فكما استحالة اجتماع صفة
الملكة والعارية في ثوب واحد في استعمال واحد استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد في استعمال
واحد واعلم ان هذا الاينافي قولهم ان اللفظ قلب المعنى لان معناه ان المعنى نظروف واللفظ ظرف له
فيكون كاللباس له **قوله** فان قلت الغنوم من المتن يعني التسييه المذكور وانما خص الغنوم من التسييه
في ذلك لانه لا يخلو اما ان يراد باستحالة اجتماع الملك والعارية بالنسبة الى تحصيل او بالنسبة الى

تحضر واحدا اما الاول فمنوع لان الثوب في حال استعمال المستجير ملكه وعارية بحسبه الملك والمستجير
واما الثاني فمسلّم لكن لا يطابق محل النزاع لان المذكور في الكتاب ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل في
المعنى الحقيقي والمجاز دفعة واحدة لانه لا يجوز ان يستعمل في معنى واحد بل في المعنى الحقيقي والمجاز حتى
يستقيم التشبيه بالنسبة الى تحضر واحد وقد يقال يحمل ان يراد به الاستحالة بالنسبة الى تحصيل
بان يكون ملكا للابس وعارية للغير ولا شك في استحالة فيستقيم اذن التشبيه وبطابق المتنازع
فيه كذا افاده بعض الاسانيد وان كان المتبادر الى الفهم ما ذكره السارح قال بعض المحققين والاحسن
ان يقال كما استحالة تحصيل ثوبا واحدا في ان واحد بحيث يلبسه كل منهما بما له على انه ملك لاحدهما
وعارية للاخر قلت مسلم الا ان ما اختاره الماتن من التشبيه اظهر في الاستحالة فتفطن لذلك
قوله لكن المذكور في الكتاب يعني به قوله ويستحيل اجتماعهما مرادين **قوله** قلت المراد التسييه من
حيث الاستعمال لا غير نعم لقطع النظر عن التسييه الى تحصيل لان كان التشبيه لا يقتضي عموم وجه
التسييه على ان المناقشة في المثال ليست من داب التحليلين **قوله** بل بطريق الملك التائب له والدليل
عليه انه لو هكذا في يده ملكه غير مضمون عليه ولم يسقط عن الدين شي واطلاق الاعارة عليه مجاز كما
اطلق في الفروع لذلك ان يملك المنافع مما لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرء من ان يسترد
بقا عند الوهن يتصور بغير الاعارة فذلك يسمى اعارة وذكر في بعض الشروح انه مستفاد به بطريق
العارية دون الملك بدليل يتوف ولا ية الاسترد او للمرء من ان يده وكونه اخق بالرهون من
سائر الغرام فلا يكون فيه جمعا بينهما والاول هو العوارب لان ولا ية الاسترداد وكونه اخق
بالرهون لا يلزم منه ملك المرء من منافع الرهون حتى يقال ان الرهن مستفاد بطريق العارية
دون الملك بل ذلك مستفاد بتعلقه بالرهون **قوله** وحق الرهن كان ما بالغ الح دفع لما يقال
لو كان لبيسه بطريق الملك لم يجز ان يدين الرهن وتقرير الدفع ان تعلق حق كان ما بالغ اياه من
الانتفاع فلما اذن له بالاعارة زال المنافع لكن لم يرد هذا الانتفاع عقد الرهن فلذلك كان
للمرء من حق الاسترداد **قوله** اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى
الحقيقي من افرادة وهذا هو السمي بعموم المجاز عندنا وهذا اصل كبير يدفع به كل ما يتوهم من الجمع بين
الحقيقة والمجاز كما يدفع بدعوى الشهرة ما يتوهم من الزيادة على النص بغير الواحد **قوله** ويدل
على جواز قولهم تعالى امطوا خطايا بالادام وحووا ابليس الخ فيه شي فان هذا من باب التغليب
غلب المذكور على الموثق وهو مجاز لانه من باب الجمع لانه ليس لنا جمع مذكور او حقيقة ولا
مع موت ورا دم وشروط الجمع صحة ايراد اللفظ الواحد كلا من المعنيين كما في الاسد فتأمل **قوله**
وعلم ان يقول ان اراد المصنف الح هذا الاشكال وارد على ما عسكه به المصنف او رده بعض المحققين
على الاستدلال بذلك الموضع ويمكن ان يقال ان الدليل هو الاستحالة المستار لها في قوله ويستحيل اجتماع
والتشبيه للتوضيح وليس قياسا في اللغة لان القياس في اللغة تعدية اللفظ من محل الى محل المعنى
المع بينهما من غير جماع تعدية اسم الحر من موضوعه الى سائر المسكرات باعتبار تخارج العقول وما
عن بعضه ليس من هذا الباب فتأمل ما في اللفظ اذا تجوز عن العرضة فاما ان محل حقيقة او مجاز

تخصو

اوعلما اوعلما انهما اذا انزلنا الاخر باطلة فحين الاول وانما قلنا انه لا يجوز حمله على مجازاته لان
من شرط الحمل على المجاز حصول الغريبة المانعة عن ارادة الحقيقة واما انه لا يجوز حمله عليهما فلا قلنا لان
الجموع من حيث هو ليس حقيقة له اذا لم يدر خلافة فيكون معناه مجازا وقد فاق شرط الحمل عليه واما عدم
جواز حمله على واحد منهما فلا بد من هذا التقدير يكون مجازا ولا خلاف الاجماع ويمكن الجواب عنه بتخصيص
المراد في اني ولا يخفى الله لا يحتاج الى هذا الجواب لان الكناية ليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط
الحكم بين المعنى الثاني قول بعض المحققين والذي سيجي ان يقال ان وجدت قرينة المجاز في ماره
عن ارادة الحقيقة وان لم توجد فلا يجوز ارادته لتوقفه على القرينة فلا يتحقق الجمع بينهما واما
الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى المجازي والحقيقي انما هو من جهة اللغة اذ لم تثبت ذلك والقوم يستدلون
على امتناعه عقلا بوجوه كلها ضعيفة انتهى ثم الموضع الذي يترى فيها انهما يريدان ما قيل من ارادة بطلان
الحقيقة والمجاز معا بل اريد احدهما باللفظ والاخر بما دلالة او بجموع المجاز او بطريق التبعيه
او بطريق حذف لفظ واما قوله تعالى اهنطوا من باب التخليص كالابوين والتميزين وهو مجاز
بالانفاق ولا نزاع فيه **قوله** والتحقيق فيه ان الجمع بينهما الخ فان قيل المعنى الحقيقي يخرج من جموع
المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل عما ذهب اليه
ابن الحاجب فالجواب ان الكل الذي يجوز اطلاق الجز عليه مشروط بان يكون الكل موجودا استحقاقا لا
لجز لم يتقبل الذين من الجز اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والجموع المركب من الانسان والاسد
ليس كذلك بل هو اعتباري **قوله** هذه احدي المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا يجوز او رد المصنف من فروع هذا الاصل اربع مسائل ثلاثة لتحقق ارادة الحقيقة لان الحقيقة
اما ان يتحقق ارادتها فيمتنع المجاز او بالعكس فيمتنع الحقيقة والاول ما في المفرد وفي النسبة
والاضافة غير انه اورد لهذا القسم مثالين فتبينه لذلك **قوله** لان للمعنى حكم الجمع في الوصية
اعتبار الوصية بالميزات لا بالاختصاص فيسحق الواحد عند انفراجه نصف الثلث والنصف الباقي منه
يرد الى الورثة الموصي ودون موال المولى لان مولى يرد مثل حقيقة في حقيقة لان اضافة المولى المستحق لغيره
اختصاص بغناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مجازي فيحقق بحقه لوجود الملازمة وكون زيد سببا
لعمه في الحيلة لان الانسان لا يصدق الجدي بغير ملازمة لا عن اقتران غيره لولا يته على التملك اذ لولا اعتناقه لما
امكن منه للاعتاق فيصير هو باعتناقه سببا لامكان الاعتاق من غيره فاذن يصح اطلاق العتق عليه
مجازا واللفظ عند اطلاقه يسمي الى الحقيقة اذ امكن العمل بها لكونها الاصل وقد امكن العمل بها
فهما بطل المجاز لتعذر الجمع بينهما فان قيل سلمنا ان المولى حقيقة لمن باسراعتهم لكن اذا كان له
معتق واحد يكون ذلك الجمع و ارادة الفرد وذلك مجاز قلنا فرق بين المعنى الحقيقي ووجوده في الخارج ولا
يلزم من اتفقا الثاني اتفقا الاول ولعله انما اراد معناه الحقيقي لان بعض افراده موجودة وبعضها منتظرا
الوجود والاعتاق مندوب اليه وفي الوقت سعة هذا ولا يخفى ما في حل الشارح من الخزانة **قوله** ولولم
يكن له معتق واحد لا حاجة الى قوله واحد بل ربما يوهى خلاف المراد اذ المفرد انه لو لم يكن له معتق
اصلا ولا اولاد معتق لان اسم الموال مطلق على اولاد المقتن حقيقة ايضا لانهم فروع من اعتقهم حتى لو كان له

اولاد معتق يصف الثلث اليهم دون موال الموال فلذا شرط ان لا يكون هناك اولاد لمن اعتقه حتى
يجوز مرفها الى موال موالية كنعين المجاز مراد اخبرنا عن الالف **قوله** تبطل الوصية لان اسم
المولى مشترك بين الاعلى والاسفل ولا عموم للمشارك فكان الموصي له احدهما وذلك مجهول فلا يصح اذا ما
من غير بيان اذا التملك من المجهول غير صحيح وعن ابي حنيفة وابي يوسف وهو قول زينو والتابعي ان
الوصية بينهم جميعا وعن محمد توقف الوصية حتى يصلحوا على احد الفريقين لان الجمالة تقول بالملك
تسميه الاقرار لاحد هذين بخلاف ما لو حلف لاسم موال فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل
وتحت بكلام ايها وجدلانه نكره في موضع النفي فيعني وهذا انما يستقيم على قول من يقول بان المشترك
يعم في النفي واليه مال صاحب المتسوط وتبعه صاحب الهداية لكن قول الجمهور لا يعم وان وقع في النفي
فليس يعمى المشترك بغيرها عندهما الوقوع في النفي بل لان المعنى الذي دعاه الى الامين وهو بعبته
غير مختلف فيهما فيصير بذلك المعنى كالشيء فانه يتناول الموجودات المختلفة باعتبار معني
واحد لاذن في اصول خمس الامة ويرد على هذا بانه ح لاسم مشترك بل يصير عاملا اذا لم يعمى عام وليس
بمستتر فقد قال بجموع المشترك في النفي اذ قال بانه ليس مشترك فالاولان يقال المصنفين واولت
احدهما فثبت بكلام ايها وجدلانه لو حلف لاسم موال احد هذين بخلاف الوصية كانها باطلة لان التملك
من المجهول غير صحيح **قوله** والمرف الى الاعلى واجب وهو مروي عن ابي يوسف **قوله** هذه هي
المسئلة الثانية وهي لتحقق الحقيقة في المفرد وامتناع المجاز فيه **قوله** واطلاقه على غرض من
الاستدراك ببيان علاقة المسألة في تخارج العقل **قوله** واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنسبة وهو
قوله عليه الصلاة والسلام من شرب الخمر فاجلدوه فيما اخرجه الاربع الا الترمذي واخرجه
ابن حبان والحاكم من حديث ابي هريرة وقال التابعي في الحد شرب العليل من سائر الامة
المسكرة كما في الخمر واستدل به بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وسائر الامة حمى
لخامرة العقل قد دخل تحت عموم النص وقد التحقت بها سائر الامة في احباب الحد عند
السكون فكذا العليل والجواب ما مر من امتناع الجمع بينهما فكل من على اصله ووجوب الحد في
الكثير يثبت بالاجماع وبقوله عليه السلام والمسكر من كل شراب لا مطرئ الا الحاق **قوله** ولو سلم
ان يرد بالخرم ما يجازي العقل ويثبت احباب الحد في الجميع بعموم المجاز فخرج عن البحث لان البحث
في الجمع بين الحقيقة والمجاز لا في عموم المجاز **قوله** ولا يراد سوى بنية بالوصية لانيه هذا مثال
ايضا لتحقق الحقيقة في النسبة والاضافة وامتناع المجاز وهو ما اذا اوصي لاسم زيد بثلث ماله
ولزيد ابنا وابنا انما انصرفت الوصية لابنايه عند ابي حنيفة ليستوي فيه الابن ابنا فصاعدا
واذا انفرد واحد كان له السدس عملا بالحقيقة لان اسم الابن حقيقة فيمن يولد منه بلا واسطة
وقد اريد اتفاقا فلا يراد المجاز وهو بنو بنو بنو ليل يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما استمر
الوصية لابنايه وابنا ابنايه بالسوية بينهم عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابن اعرفا عن الفريقين
جميعا فلو كان ذكر واثناث سمرت الثلث الى الذكر دون الاناث لان الحقيقة وهي المذكور
متحققة مرادة بالاجماع فلا يجوز ارادة المجاز وهو المذكور والاناث لا امتناع الجمع بين الحقيقة

والمجاز وعدمها وهو قول أبي حنيفة أولا الثالث بين ذكرهم وانما هم جميعا عملا بالعرف لا بولا يجوز
الجمع فان لم يكن لزيد الا اناء خاصة فلا شيء لمن اتفقا لعدم وجود الحقيقة اللغوية والمجاز والعرف
فلو كانت الوصية بلفظ اولاد او اولاد انصرف لمن كان من صلبه ذكر او انثى او انا ناكلما كانوا او كملطين
فلو كان له اولاد او اولاد او اولاد انصرف لمن كان من صلبه ذكر او انثى او انا ناكلما كانوا او كملطين
جميعا وقيل ينصرف الى الصليبين اتفاقا لعدم العرف في اطلاق لفظ اولاد على اولاد الابن بخلاف لفظ الابناء
قوله اي الجماع اي في الاجمير مراد بالجماع الائمة الاربعة فيه نظوفان منهم من حملها على المس بالميد وجوز
يتم الجلب بدليل اخر فالاول ان يقال لجماع المناظر في ابيات الحكم معان الائمة من وجه واحد كالسابع
ومن وافقه لا القابل بابيات احدها بل بالآخر بدليل اخر ولا المبتدأ لاحد الحدين باحدا لقرايين
والاخرى بالآخرى لان كل قرأه منزلة نص على حده كما هو المتعارف في اداب البحث من ان موافقة الخصم
كافية في ابيات المطلوب ولا يضر معها مخالفة الغير ما من لم يحملها على غير محل واحد فهو محمول على هذا
البحث فلا يكون لضم وفاقه وخلافه فائدة في الاثر اذ لا يضر بمخالفة في اطلاق الاجماع باليعني المذكور
هذا وما بعد اسات نقص الوضوح من الامة بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ما اخرجنا الجارح وسلم
عن عائشة قالت كنت انا من يدعي رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجلاي في قبلته فاذا اجد
عزني فقبضت رجلاي فاذا قام بسطتها واما اخرجنا الدارقطني عنها قالت لقد كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقبضني اذا خرج الى الصلاة ولا يتوضااي عني من الاحاديث الدالة على عدم التقصير بالسيد
باليد وعدم ورود ما فيها **قوله** لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ معني عننا فلم يثبت
حل التيمم للجنب الابالاية وذلك لجل المس فيها على المجاز وهو الجماع دون الحقيقة وهو المس بالميد
قوله نقل الغراب عن الشافعي الحامله هذا النقل يعلم ان الشافعي حمل المس على حقيقةه ومجازه
لان الجمع بينهما جائز عندنا على اصله **قوله** كما اذا راعى الكافر باشارة اعترض بان القياس على الاشارة
ضعيف لظهور الفرق لانه يقيم على الاشارة السالبة مع عدم بانتهاجها فيحمل البهية بخلاف ما ذكرتم فان
فهمها استلزموا نقضا واما معلوم فكيف تحمل البهية واجب بان هذا الفرق غير فادح في حق البهية
لانا انما الحقاها بالاشارة من حيث ان المعتبر فيهما الصورة في ثبوت الامان لان ارادة الميسر والمكسر هما
في المعين سواء اما استلزام عدم العلم في احدهما دون الاخر فينا على امر اخر وهو ان البهية الدليل لاسوف
تخففها على عدم العلم وبهية الاسم في هذا القليل فاما البهية الاستنباه فتوقف تحققها على عدم العلم
والاشارة من هذا القليل **قوله** فان قلت ورد على قوله البهية ما يثبتها والتابع وليس يثبت وهو كذلك
قوله لو كان تناو الاسم ظاهر البهية يمين وبهية جن كان **قوله** ولا منافاة في ثبوت وجهين الشخص
باغبار وجهين فيه نظر والاول ان يقول باغبارين مختلفين **قوله** قلت لم يقر الجواب ان ابيات
الامان بظاهر الاسم ابيات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما في جانب الابناء فان
ابن الابن يبع الابن من كل وجه اما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كونهم امولا خلقه
مانعة للامان وجهة كونهم اتباعا للاسم متينة له فسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف
في نفسه **قوله** وهذا حكم على الاول بالاتباع فينبغي ان يثبت الامان له من هنا ايضا بهية الاسم

تبع ابل اول لان فيه حق الدم **قوله** قلت هذا الدخول ليس بالاتباع الخ وقال بعض متأخرينا
دخل ابو المكارم في كتابة ابنه بقوله صل الله عليه وسلم من ملك دار حم حرم منه فهو حر واهلها
السنن الاربعة عن سمرق واخرجه الطحاوي عن عمرو قفا واخرجه ابو داود والنسائي عن عمنقعا
ايتنا الحكم بقدر الامكان تحقق اعلمه ووجود المانع من المنجبر لا يبياس لابل على الابن في ابيات
الحكم له بطريق التبعية ليكون الحكم تابعا للاصل بطريق التبعية للفرع ثم قال وهو وان لم يكن هناك
بخنا وله فظاهر ولا اسم يثبت له الحكم بعبورته الا ان وجود صورة تبعية الاصل للفرع في حكم يثبت
له بعقد حسن السؤال به والجواب عنه **قوله** ويلزم ان يكون الاب مملوكا فان قلت لانسان انه يملكه
لان الكاتب قن مما بقي عليه درهم والمملوك لا يملكه وان ملك قلت معناه قن رقبة لا يدا حتى يملكه
السيد ما في يدك وابوه في يدك فيملكه يدا **قوله** ولكن نقابل ان يقول مناقشه في جواب المصنف
بقربها لو كانت التبعية تابعة عن ابيات الامان للاجداد والجدات كما ذكرت لك انت مانعة عن
ابيات الحرمة ايضا وهذا على تقدير ثبوت الحرمة بطريق التبعية ولما كان الحب ان يقول لاسلم
ان الحرمة تثبت بطريق التبعية بل بطريق الامالة قال وكل جواب ٢٧م اي للحقيقة اي في ثبوت
حرمة الاجداد والجدات وهو خراسا فيه اي في ثبوت الامان فان قالوا دخوله في الحرمة
بطريق الامالة قلنا كذلك دخوله في الامان بطريق الامالة وان قالوا دخوله فيها بطريق
التبعية قلنا دخوله فيها بطريق التبعية ايضا من غير فرق واجب عن هذه الاشكال بان الامر
هي الاصل لغة والفرع هي المبتدأ كذلك يقال ملكته ام القوي فمكتنا ولها النص بعبارة حقيقة
لا باعتبار ان اللفظ حقيقة في الامهات والبنات ومجازه في الجدة والحاقه انتهى وكذلك ان
يقول ابيات الامان ممكن هذا الطريق ايضا فلا فرق فالاول ان يقال ان حرمتها تثبت في
بالاجماع لا بهذا النص ولا اجماع في ثبوت الامان فافترقا واجيب ايضا بان حمل الاب على خلاف
الاصل بطريق المجاز فلا يمار اليه الاعتد وجود القرينة كما في الاية وقد انتفت القرينة
ههنا وكذلك ان يقول ما هي القرينة **قوله** وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي قال بعض السراح
والمابى وكأنه تخرج بما علم التزاما لان الدخول حافيا يستلزم المشي وليس المراد بالشيء اعم من
ان يكون متفعلا او لا لانه قال مجاز في الفعل والراكب **قوله** بحيث الخالف كيف ما دخل اي سوا
دخل حافي او متفعلا او ماشيا او راكبا وسوا كانت الدار مملوكة او مستأجرة او عارية **قوله**
فان قلت الدخول غير معتبر الخ هذا السؤال لا يرد على ما قاله السراح لانه لم يقل حقيقة في
الدخول حافيا وانما يرد حق الورود على من صرح بذلك كما اورد بعض المحققين على بعض السراحين
جبت قال ذلك اللهم الا ان يقال كلام السراح يخل في التقدير الى ذلك ولو صرح بذلك ان ادخل
وكان ينبغي ان يذكر لهذا السؤال توطئة وتعميد لاعتد قوله باعتبار عموم المجاز وهو الدخول بان
يقول لان معناه الحقيقي مجوز عرفا حتى لو اضطلع ووضع قدميه في الدار بحيث يكون باقي جسده
خارج الدار لا يثبت عرفا انه وضع قدميه في الدار ثم يذكر السؤال مع جوابه فان قلت قد صرح
في المسوط والمجيب بان الدخول ماشيا حقيقة غير مجوز حتى لو نواه لم يثبت بالدخول راكبا

فالجواب انه صار حقيقة عربية في الدخول ما سببا وهي غير مجزئة بخلاف الحقيقة اللغوية اعني وضع
 القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم تحت او ما سببا فدخلها ركبا لم
 تحت لانه بوي حقيقة كلامه بضم منه انه دخل ما سببا تحت فيكون وضع القدم حقيقة في الماء
 مطلقا حادنا ومنعلا فينا في ظاهرها ما تقدم من قوله مجاز في المنعول وما ذكرناه في الجواب عما في البس
 والمحيط بغيره ان لا منافاة لان المراد مما تقدم الحقيقة اللغوية وهنا العرفية **قوله** باعتبار عموم
 المجازي صار المفعول مجاز عن شي عام وهو الدخول والسكنى وهذا يعني عموم المجاز وهو استعمال
 اللفظ في معنى مجازي عام بحيث يكون المعنى الحقيقي من افراجه كما هناك ذكر في الظاهرية والخاتبة لورد
 دار مملوكة لفلان وهو لا يسكنها بحيث لتمام دليل السكنى التقديرية وهو الملك وذكر تسمى لامية
 انها لو كانت مسكونة لغيره لا تحت بدخولها لا نقطاع النسبة تفعل غير ويمكن التوفيق بان
 يحل ما في الخاتبة والظاهرة على غير السكونه وما ذكره تسمى لامية على المسكونه بالغير نظرا الى العليلين
قوله قلنا دار فلان لم حاصله انه لم يستقم جواب على هذه الرواية اجاب بانه يوخذا المجاز اعم
 من ذلك وهو ان يكون قوله دافلا ن عبارة عما تضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار
 المضافة اليه بالملك والسكنى سواء كانت مسكونة او لا **قوله** فان قلت الخ السؤال قوي واردا ورده
 بعض الشارحين بصيغة ولغايل ان يقول ولم يجب عند وجع فلا مدفع السؤال الاعلى الرواية الاولى
 ولو قال السكنى اعم من ان تكون حقيقة او تقديرية دلالة بان يكون مال كالدور متمكنا من سكناه
 فيها لكان اولي ولم يرد السؤال فتأمل وجواب الشارح ليس بظاهر از حاصله مع كون الاضافه
 المطلقة حقيقة في الملك وهو خلاف ما تقدم **قوله** هذا استأنف الى سوال الخ عبارة الشارح
 في هذا المقام ناقصة تحتاج الى تمة بل هذا المحل ليس كما ينبغي وكان المناسب ان يقول بعد قوله
 استأنف الى سوال وهو انه اذا قل عمله حرم يوم يقدم فلان ولم يوشى فقدم فلان ليلا او نهارا
 عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فاستأنف الى جوابه الخ
 وفي المتيين ان النهار للبياض خاصة وهو من طلوع الشمس اعروها والليل للسواد خاصة وهو ضد
 النهار واليوم من طلوع المجر الى الغروب وعليه العتقما وقيل من طلوع الشمس وقيل النهار ما بين طلوع
 المجر الى غروب الشمس والشهور الاول وقيل ما بين طلوع المجر الى طلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار ولان
 اليوم **قوله** لان حمل الكلام على المجاز اولي من الاستراكال اذا دار اللفظ بين ان يكون من باب الحقيقة
 والمجاز وان يكون مستركا كان جعله من باب الحقيقة والمجاز اولي لفساد الاستراكال ومصلحة المجاز لان
 المجاز في الكلام الترفيح على الغلب ولانه لا يودي الى ايهام المراد لان اللفظ اختلفا عن قريبته فالحقيقة
 متعينة وان لم يجل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاستراكال فانه يودي
 الى الاطلاق في الكلام لعدم ايهام المراد لانه لا يتعين احد بعينه عند التجرد ولان في المجاز يحتاج الى
 قريبته واحدة وفي الاستراكال الى قرينتين وكلما قلت القران كان الى الاصل اقرب لان الاصل عدم القران
قوله وعلى كلا التقديرين معنى تقدير ان يكون مستركا وان يكون من باب الحقيقة والمجاز
قوله فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجاز وهو ان اليوم اذا علق بفعل وهو ما يصح

تقديره بذكر كالبس والركوب والمسائنه والامر باليد واليوم فانه يقال ليست يوما وركبت يوما وسكنته سهرام
 وامر بيديك اليوم براد به بياض النهار وان تعلق بفعل لا يمتد بالخروج والدخول والقدم والطلاق والخروج الا
 يصح تقديره هذا الاموال بمدد اذ لا يقال دخلت او خرجت او قدمت يوما مراد به مطلق الوقت اعتبارا للنتاب
 وذلك لان اليوم لما كان حقيقة في النهار امتنع العذر وانما لا يعد تعذره وذلك فيما اذا تعلق بفعل عن ممد لان
 الفعل المنسوب الى طرف الزمان يتعذر في دون ذكر ما يقتضي ان يكون الطرف معيارا له غير زائد عليه مثل
 صمت السهر فانه يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في السهر فاذا امتد الفعل امتد الطرف ليكون مقياسا له
 فيصح حمل اليوم على حقيقة وهو ما امتد من طلوع الشمس اعروها واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الطرف لان الممتد لا يكون
 معيارا للغير الممتد فيصح حمل اليوم على النهار والممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جز من الزمان غير ممتد عرف وهو
 الان سواء كان من ليل او نهار لقوله تعالى ومن يومهم وميدبره فان التوفيق عن الوجع حرام مطلقا ليل كان او نهارا
 وعلاقتة البعضية لان مطلق الان جز من الان اليوم وهو جز من اليوم فيكون مطلقا الان جز من اليوم قد عرف باليوم
 عنه اذ عرفت هذا فاقابلوم في مسئلتنا تعلق بفعل لا يمتد وهو الخ يوصف بعبارة عن مطلق الوقت والوقت يوم الليل
 النهار فيجوز في الوجهين عموم الوقت للجمع بين الحقيقة والمجاز **قوله** وفيه تسامح لان هذا تسامح باختيار
 الحقيقة الى القرينة ويمكن ان يقال ذكر القرينة لقابله المجاز ففرق بين قرينة المجاز وقرينة الحقيقة فان تلك
 صافية عن الحقيقة بجنه المجاز وهذه ليست كذلك بل ذكرت للتمايله توضيح على ان الحقيقة قد تحتاج
 فان قلت قد اعترض بعض المشايخ الخ حاصله انه قد وقع في الجامع
 المعجز والمداينة في كلام يشر من المشايخ رحمهم الله عايدل عل ان الغير هو المضاف اليه حيث لو اني مثل انت طالق
 يوم اتزوجك او لك ان التزوج او التكاليم لا يمتد بالخروج واعتبروا الظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه امل انهم التوفيق
 والجواب انه قد استوي الحال فيما ذكرنا بين الظروف والمضاف اليه لعدم الاستدراك واتخذ الجواب فيجب حمله
 على التسامح نظرا الى عموم المنعول لانفاقهم على ان الغير هو المضاف لا المضاف اليه فيما اذا اختلفا نحو امرك
 بيدك يوم يقدم زيد حتى لا يكون لها الامر اذا قدم ليل فان قلت ابن السبويه والكلام فيما هو معتدل ضرب المدف
 يقال كلمته يوما فلا يكون غير ممتدا لتزوج قلت امتداد الفعل حقيقة لا يقو لانه عوضا لشي زائد
 بل يقتض كما يوجد لانا جعله باقيا ممتدا بخبر امتاله كما في البس والركوب والضرب والجلوس والكلام
 الثاني من عمل الاول فلا يمكن القول بتجدد امتاله فلا يجزئ ممتدا هذا ولغايل ان يقول لو اني طالق
 يوم لا اطلقك فانها لا تطلق مالم يعض يوم لم يطلتها فيه ولو كان المنطوق اليه المنطوق لطلعت حين سكت
قوله حتى لو قدم ليل لا يكون الامر بيدها وانما دخل الليل فيما اذا قل امرك بيدك اليوم وعذا لانه منزلة
 امرك يومين وفي مثله يستتبع اسم الليلة بخلاف ما لو قل لها امرك بيدك اليوم وبعد عدا لان اليوم المنفرد
 لا يستتبع الليل **قوله** كما ان اليوم ظرف للتعلق به فهو ظرف للمضاف اليه لان الطرف اذا اضيف الى فعل
 لا بد ان يكون ذلكا لفعل وظروفا لا محالة للمضاف ويكون المضاف ظرفا لا محالة لوقوع الفعل فيه **قوله** قلنا
 ظرفه للعامل الخ المراد بالعامل هو المظروف فانه عامل في الطرف اذا المنعول بخروجك يوم فلان او
 ضمت اليك امرك يوم قدوم زيد واعتبارا الموسوس من اعتبار غير الموسر الذي هو المضاف اليه **قوله** فكان اعتبارا
 تاما لولب عدا خلتا في الاستدراك وعدمه والفاضل السمر قنوي فيه نظرا بل اعتبارا للمضاف اليه

اول لان المضاف اليه خصص ومعرفة له دول العاقل واعتبار المحض اول في التخصيص من اعتبار غير المحض واجب
بان الرواية محفوظة عن القاضي وهو ان من قال لا امر ان امرك بيدك يوم تقدم فلان تقدم يوما ولم يعلم حتى
حين الليل لا خيار لها ولو كان الاعتبار للمضاف اليه لما سطر الخيار لان التقدم لا يمتد في شرح اكثر لمقتضى
عبارةهم فيما اذا اعتبر الاستعداد وعدمه فمنهم من يعتبره في المضاف اليه ومنهم من يعتبره في الجواب لانه العاقل
فيه وكان بحسبه والاوجه ان يعتبر الممتد منها وعليه ما يليهم انتهى قوله واعلم ان الحكم المذكور بالمواد بالحكم الظاهر
وهو ان اليوم اذا قرأ بفعل ممتد براد به بياض النهار واذا قرأ بفعل غير ممتد براد به مطلق الوقت انما هو عند
الخلوع من الغرائز اما اذا كان في قريته على ما يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت خوار كيو يوم
بانيتم اللدرو واحسن الظن بالله تعالى يوم ياتي الموت وغير ممتد كون اليوم بياض النهار كانت طالت يوم يصوم
الناس انت حرم يوم تنكشف الشمس وان امكن حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل القتل
وفي الثاني على مطلق الوقت ويحمل المقييد باليوم من الاضافة الا ان ياتي انه لو نوي في قوله امرك بيدك يوم تقدم
فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حرم يوم تقدم فلان النهار صدقة فضاء وما نه لوجود القرينة **قوله** بجمل
ان يكون غير موصول للعلمية والعدل الخ وقع في عبارة نحو الاسلام رجب يعني تبيين وهو واضح لانه اذا لم يعرف بمن
الذي يتعقب اليقين فيظهر ان رجب القضا والكفارة بقوته بلا صوم فاما اذا ذكر صوما فالتواجب فيه يوم
رجب من عمره غير معين فلا يظن ان رجب القضا والكفارة الا في الوصية لان الفوات فيه لا يتحقق الا بالوقت
ثم العبر في عدم انصافه العدل والعلمية هكذا وجد مكتوبا على حاشية شرح الجامع الكبير لنحو الاسلام كخط
الشيخ العلامة استناد الائمة حافظ الدين قدس الله روحه وقيل يجوز ان يكون عدم انصافه للعلمية والثا
باعتبار الملك كما يمنع في اعلام الاماكن باعتبار الارض والبقعة ورد بانته على هذا الترجه لا يعاوت بين
المعرف والتكر في الحكم اذ لا دلالة فيه على ارادة رجب هذه السنة وعلى الوجه الاول يظهر التفاوت في الحكم
بين العرف والمكر في الحكم اذ لا دلالة فيه على ارادة رجب هذه السنة وعلى الوجه الاول اذ العدل دليل ارادة
رجب هذه السنة واعتبر بحد السابح رحمهم الله التفاوت في الحكم بينهما فعرضا ان العبر في عدم انصافه
العدل مع العلمية دون التانيث **قوله** وهو اذا كان انسان لله على صوم رجب وفوي التذروا اليمن الخ سبيلة
على سنة اوجه لان القابل اما ان لا نوي شيئا او نوي التذروا اليمن جميعا فالتالث الاول نذرا بالانفاق
والرابع عن ابا الانفاق والخامس من عند ابي يوسف والسادس نذر عنده فقط وعندهما كلاهما نذر ومبين
معاوفا معينا في اختلافات موجب الاول الوفا بالمعزم والقضا عند الفوت وموجب الثاني المحافظة
على البر والكفارة عند الفوت الا ان احدهما مدلول جوهري للفظ والاخر لازم معناه اوجوه ودلالة اللفظ
على ان من معناه لا يكون بطريق المجاز انما يستعمل في اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان المحقق
ايضا نذر على جزئي المعنى ولازمه بطريق التخصيص والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فقدم الجزر واللازم قد يكون
من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون من حيث انه جزو المراد فيه لارتمه فاللفظ حينئذ
حقيقه لا يجوز فيها واليمن لازم للصيغة فلا جمع وبهذا التحقيق يسهل عليك مسافة الطريق هذا
ولقائل ان يقول ببقية اجزا احدها ان ينوي فيها معا ما ساءها عدم نية التذرع بين اليمن تالها
نية اليمن مع اقسام التذروا لوجه ختم الاقسام في السنة وما حكم هذه الاقسام المذكورة فتامله

قوله لكن في الاستدلال بالاية على ان تحريم المباح يحين نظر الخ والجواب عن هذا النظر بان الاستدلال
على ان تحريم المباح يحين انما هو بنص الآية المذكورة حيث يحرم المباح مينا وهذا كاف في المدعي واملاكية
الشيء من الله عليه ولم يعم في سبب نزول الآية والعرق العموم اللفظ لا مخصوص بالسبب تامل **قوله** ولقائل ان
يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجه الخ العبارة الصحيحة فلا نسلم ان تحريم المباح موحا لانه ان كان موجه
يلزم الخ وهذا اعتراض وجواب ذكرهما بعض السارحين وبيان انه لو كان هذا موجه يكون مينا وان لم ينو وان لم
يكن موجه يكون مينا بين الحقيقة والمجاز والمجاز عنه لا نسلم ان تحريم المباح موحا لانه ان كان موجه يلزم
الخ وهذا اعتراض وجواب ذكرهما انه لو كان موجه يلزم ان يكون مينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان
لو كان كل تحريم المباح مينا وهو موم والعين فيه الخ ما ذكره فالسارح رحمه خلط السؤال والجواب جعلهما
استدلالا كما نرى وهذا ليس مناسبا المعنى فيه الخ كانه جعله جوابا عن السؤال **قوله** فاذا نوي يعني في سبيلة
الكتاب **قوله** يكون التحريم الثابت به اي بالنزول **قوله** لوجود شرط وهو الاتصال او المعصية فعدنا **قوله**
ما يفي الجواب اخر عن الاسكال **قوله** فلا يعتبر ما لم ينو خلاص سبيلة التري فان الملك علة للتعق والعلة
توجب العلول فيثبت نوي او لم ينو **قوله** وهو كشي القريب بملك بصيغته حرم موجه حاصله انه يجوز
كون الصيغة سببا لحكم ويكون موجه مستلزما لحكم اخر من غير ارادة ذلك الحكم من الصيغة كاهية بشرط
العرض هبة بصيغته بيع موجه وكالا لانه في حق المتأخر من بصيغتها بيع جديد في حق ثالث موجهها
قوله اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك من يذره له هو علة لكون التحريم موجه لا بالصيغة **قوله** فكان الشرا
اعتاقا بواسطة حكمه اي وهو الملك **قوله** لو كان اليمن موجه لما توقف على النية اذ موجب الشيء لا يتوقف
على النية وانما يتوقف على ما يحتمله **قوله** ولقائل ان يقول الخ اوجب عنه بان الجمع من دفع لانه اذا نوي
اليمن فقد اراد ان يثبت المبحور من موجب هذا الكلام لان تحريم المباح وان تحقق في ضمن هذا الكلام لكن
سلب عنه يعني اليمن عادة فاذا اراد بتوحيته ثبت ضمنا موجب الكلام لا بالصيغة قصد ان يذره عن الشيء
يثبت في ضمن الا من به لا بالصيغة قصد اذ اذ كان كذلك لم تجتمع الحقيقة والمجاز في الصيغة انتهى قيل فيه
نظروا لان النية انما تؤثر في تحمل اللفظ لا في موجه واعتراق كونه موجبا ينافي بتوحيته في ضمن موجب
لانه يلزم ان لا يكون موجبا بل يكون موجب الموجب **قوله** والتالي الخ بفعل هذا الجواب لو قال نذرت
ان اصوم رجب ونوي التذروا اليمن لا يكون النذر لعدم لفظ بصيغة اليمن فيه وعلى الاول يكون نذرا
ومينا لعدم الموقوف فيه على وجود ما يفيد من الانفاظ **قوله** ولقائل ان يقول الخ يستل ايضا بان النذر
انما هم من قوله لله على واللام فيه لبيان من ثبت له الوجوب وهو حقيقة فيه فلو جعل معنى تا القسم كان
مجازا فلزم استعما له في الحقيقة والمجاز معا وهو عين الجمع بينهما ويكن الجواب بان النذر وان اتهم من
المجموع لا يستلزم ان يكون من المجموع من حيث هو مجموع لحوار ان يكون المفيد له جوابه وهو كذلك وصيغة العذر
مستغنية عن بيان من ثبت له الوجوب اذ هو لا يكون الا لله تعالى والقام قائل للتوكيد بالقسم وهو عين
قصد التكم فيصرف اللام اليه اذا نوي مضمنا لغيره بان من ثبت له الوجوب اذ المقام يفيد حتى لو نوي
نذروا نوي ان لا يكون مينا كان اللام موكدة لذلك البيان لا مؤسسة له فلم يتحقق فيها الجمع بين المضمون
المجاز فامل **قوله** والتالث اي الجواب الثالث ما ذكره صاحب التنيقح بالمنع والتسليم الخ وحاصل المنع

اذكر منها عقد توثيق يجوز استعاره احدهما للاخر **قوله** وانه بوجوب الاستعارة من الطرفين يجوز
استعاره السرا للملك وبالعكس وهذا لان معنى الاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار وعدم
الافتقار بين العلة والحكم محقق من الجانبين وان اختلفت الجهة لان العلة مفتقرة الى حكمها من جهة الشرع
والشرعية فانها لم تشرع الا لله والحكم مفتقر الى علة من جهة البتوت لانه لا يثبت بدون علة وسان هذا
التكاد من المحقق من الجانبين صحة الجوز فمما يجوز ذكر الحكم واردة العلة وبالعكس ولما قيل ان يقول
يجب في الاستعارة ان يكون وجه السببية في المستعار منه اقوي كالا سدر في التجارة وحينئذ ينبغي ان لا
يجري الاستعارة الا من طريق واحد لا من طريقين كل كون كل من الطرفين اقوي من الاخر في وجه السببية
انما يترتب في بعض اقسام السببية على ما هو في علم البيان **قوله** فان قلت هذا يقتسم الشيء الى نفسه
والغيره الخ اقول هذا السؤال لا يرد على المصنف حتى يحتاج الى الجواب عنه وانما رد على بعضهم حيث
قال الاتصال في اللفاظ الشرعية نوعان احدهما الاتصال في المعنى المبرح والناس في اتصال السبب
بالمسبب وهو نوعان احدهما اتصال العلة بالحكم والثاني اتصال المسبب بالمسبب فاعترض عليهم عما
ذكرنا من عبارة المصنف فلا يرد على ما ذكرناه لانه ذكر السببية والتعليل وضمهما الى نوعين فأتصل الحكم
بالعلة راجع الى التعليل واتصال المسبب بالمسبب راجع الى السببية فليس في ذلك تقيس الشيء
الى نفسه بل هذا ليس من التقيس في شيء لان مورد التسمية يترتب ان يكون مستتر كما بينت في الاقسام ولا
استزال بينهما وانما هو تفصيل بعد اجمال على طريق التلويح والنسب المتشوش ويمكن ان توجه كلام المصنف
بوجه يتبين في عليه التقيس جعل التعليل عطف تقيس للسببية وح يرد السؤال وكان الشارح والله اعلم
لاخط هذا اتصال **قوله** وبيانه اي بيان كون الاول استعاره العلة للحكم والثاني استعاره الحكم للعلة
قوله فيردنا به اي بالسرا الصحيح لانه اذا كان فاسدا لا يفتق وان استراه حلة لان شرط الحن وهو
السرا في الفاسد وجعل قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فيحمل الممن بدون الجزاء لعدم الحمل ولهذا لو
اعتقه قبل القبض ولا ملك له فيه قبله لا ينفذ فان كان في يده بعض واستراه سرا فاسدا يفتق
العبد لان يده برهان فينوب عن قبض السرا فيصير متمكنا بحج السرا فيفتق لوجوه الشرط في حمل
مخلاق ما اذا كان في يده وديعة او امانة او عارية لان الامانة لا تنوب عن قبض السرا والاصل في
ذلك انه متى تجانس القبضان تاب احدهما عن الاخر لان التجانس دليل التساوية والمتساوية تنوب
احدهما عن الاخر وبقي لم يتجانسا لان الاعلى من الادنى دون العكس لان في الاعلى ما في الادنى وديارة
فان كان الشيء وديعة في يده يخص او عارية فهو به منه لا يحتاج الى تجديد قبض لان كلا القبضين
ليس قبض ضمان فكانا متجانسين ولو باعده منه في هذه الصور يحتاج الى قبض اخر لان قبض الامانة
ضعيف فلا تنوب عن قبض الضمان ومعنى تجديد القبض ان يبدى الى موضع فيه العن ويضع عليه
وقت تمكن فيه من قبضها ولو كان في يده معصوبا او مبيع فاسد فهو به له علم حتى ان يجدد
لانه في يده ليس قبض ضمان والقبض الضمان اعلم من الذي ليس بمضمون ولو باعده منه في هذه الصور
لا يحتاج الى قبض اخر **قوله** وفي حصة الملك لا يفتق حتى يجمع الكل في ملكه وهذا استحسان والتمسك
ان يفتق المصنف الثاني كما في السرا لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد وجد

وجه الاستحسان وهو الفرق بين الموردين ان الملك عرفا ما يطلق على المجتمع فان الرجل يقول
ما ملكك القدينا من عمري اذا لم يجمع في ملكه ذلك وان ملك في عمره الوفا على وجه التفريق والتمسك
تفتق بالعرف خصوصاً في الامان والاعرف في السرا فيفتق على القياس والحامل ان كونه مملوكا له يوقف
على اجتماع الكل في ملكه وتكونه مسترا له لا يوقف على اجتماع الكل في ملكه بل على سراية الكل ولو وجد
التفريق وكذلك ان تقول المطلق ينصرف الى الكامل اتفاقا والكامل هو المجتمع الاجزا فلا فرق بين الملك والسرا
لان اللفظ يكون طاهرا في كونه كامل الاسترا كالملك والجواب ان المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية لا في الصفات
لعدم فقره الصفة والاجتماع والافتراق في الاوصاف فلا يكون اللفظ الا عليه اصلا الا انه يفتق بالاجتماع
في الملك للعرف كما ذكرنا **قوله** حل ان ابا بكر الاسكاف الخ كان خالصة يقال لما حتى فاذا ارادوا يقيم احدا به
هذه السبيلة يدعوه ويقول له ذلك وتسمى هذه السبيلة بحاقبة هذه المعنى **قوله** وفي الصورة الثانية
يصدق تضاد وديانة الخ **قوله** فحل هذا كان ينبغي للمصنف ان يقول وقضائي الثاني لان طاهر العبارة
يقى التصديق فيما مضى وليس كذلك **قوله** ولكن انما لا يفتق الى بيته فيما فيه كحقيقة عليه وهو الصورة الاولى
لتممة الرجوع عن الافتراق بالعق بل يحكم بوجوب كلامه وذلك لان الفتوى انما هي بحسب الاعتقاد والنية والقبض
بحسب الظاهر وقوله المشرع بحسب الظاهر اعني في الاحكام لا في الفتوى **قوله** هذا اذا لم يشترط ان يجمع
يعني الحكم في الموردين فما اذا كان الخلف على عبد مستر بان كان ملكا او استرته عبد اما اذا عقد بيمينه على
عبد معين فيها يفتق المصنف فيما مضى على اصل القياس واعلم انه ينبغي ان يكون قوله يفتق المصنف في هذه
المسائل قول ابي حنيفة اما عند ما فينبغي ان يفتق كلمة ثم يجب السعادية في الصفات والاضمان للاختلاف المعروف
في تجزى الاعاق وعدمه **قوله** كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعين فيها صفة العر ان فلو دخل فيها بعد خرابها
يجت وفي غير المعينة يعين فيها الصفة فلا يجت بدخولها بعد ما ضربت ومارت فخر **قوله** فان قلت الخ هذا اشكال
اورده بعض الشراح بصيغة ولما قيل ان يقول ولم يجب عنه واما جواب الشراح فحاصله اننا لانسلم انه يجب
في الحجاز باعتبار العلية ان يكون المعنى الحقيقي علة للمعنى المجازي بعينه بل كسنة فعل هذا القول ان استرته
عبد اتم حرواراد الملك فملكه به به اوارت او وصية يفتق وعلى ما ذكره المصنف لا يفتق **قوله** الا ترى انهم
استعاروا الاتم للحر في قوله سرت الاتم حو ضل عبقلي اي الحر والاتم غير مختص بالحر بل اعم محمول ارتكاب كل
ما يبي عنه وقد يقال الاتم الذي يعقب شرب الحر معلول له حصوله معه فيكون مختصا به لا محالة فلم
يتم التقيس به **قوله** والثاني اي النوع الثاني من الاتصال الموردي كان الانسب ان يقول اي النوع
الثاني من اتصال السببية والتعليل **قوله** اتصال السبب بالمسبب وفي بعض نسخ اتصال السبب بالمسبب والاول
الخ لان بيان استعاره السبب بالمسبب دون العكس **قوله** المراد هنا السبب الذي ليس بعلة الخ السبب المختص
بعدم ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخلت بينه وبين الحكم والمراد هنا من السبب ان لا يكون علة
موضوعه للحكم لان يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط هنا وحاصل الفرق بين السبب والعلة
ان ما يفتق الى السرا كان اقضا ودايما يسي علة والاسم سببا بحضام السبب قد يطلق على العلة كان يطلق
على غيرها يقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الخلق **قوله** كملك الرقبة الخ الانسب ان يقول كما يبيع بالسبب
ان ملكا لمتعه فانه يضاف اليه ملكا لرقبة الذي هو علة لملك المتعة دون ملك المتعة الذي هو حكم من احكام

الرقبة جواز ان يوجد ملك الرقبة ولا يوجد ملكا المنفعة كما في العبد والاخذ من تلك الرضا **قوله** كانه زال
ملك المنفعة الخ هذا نظرا الى السبب المحض بالسبب وبما انه ان زال ملك الرقبة قد يفيض الى ملك المنفعة
كما في جواز الامة المسلة او بيعها او هبتها لكن يزوال ملكه الرقبة كما في جواز الامة الجوسية والعبد وبيع
البرام فيكون زال ملك الرقبة شيئا محضا لزال ملكا المنفعة لاعلة موضوعه له **قوله** ولو زال المصنف
كان زال ملك المنفعة بالفاظ العقب لكان اول وجه الاولية ان المراد بيان انزال السبب بالسبب
والسبب هنا قوله انت حر وكونه لا يمكن زوال الرقبة فان ذلك علة للحكم الذي هو زوال ملكا المنفعة قال
في العقب انزال ملكا المنفعة بالفاظ موضوعه لملك الرقبة وانزال زوالها الى زوال ملكا المنفعة بالفاظ
العقب انتهى وانما قال لانك لا يمكن ان يتغير بضاف كذا وكذا وهو الفاعل زوال ملكا الرقبة **قوله**
وانزال ملكا المنفعة بالفاظ موضوعه لملك الرقبة يعني يرد هذا المصنف في جانب الثبوت كما
يقدر في جانب الزوال والمصنف انما مثل بجانب الزوال وهذا لان ملكا الرقبة سبب لملك المنفعة في محل قابل له
فان من ملك رقبته الامة ملكا بعضا اذا لم يكن ثم ما من رضاء وغيره وجازية زوال ملكا الرقبة سبب لزوال
ملك المنفعة فان من اعقب منه يزول ملكا المنفعة بزوال ملكا الرقبة حتى لم يحل له الاستمتاع بها مطلقا بعد الا
بالتكاح لكونه مضمنا اليه **قوله** واستشكل شارح العقب الخ قول الاشكال قوي واجاب صاحب التحقيق بان العقب
في باب الاستعارة نفس السببية لا السببية في محل الاستعارة على ما عرفت فوجوده ما ذكر من الاتصال وعدمه
سواء اجاب بعض شيئا بالحقائق بان ازالة ملكا الرقبة مستلزمة لازالة ملكا المنفعة وهي حقيقة واحدة
نوعية لا تختلف ذاتا باختلاف ملكا التكاح وملك اليمين وان اختلفت بالحال والعارض وهو كونه مضمونا
في التكاح لا في ملك اليمين كما ان احكام ملكا المنفعة الثابت بالتكاح من ثبوت الطهارا والافلا وغيرهما وان خالف
احكام ملكا المنفعة الثابت بملك اليمين من عدم ثبوت ذلك من حيث الحال والعارض لاختلافها من حيث الحقيقة
فذلك الغاية لا تمنع من جواز الاستعارة انتهى واما جواب السارح فيمنه شي حتى لو قال لانه انت حر
وتوي به الطلاق وقع باينا لان الاعاق لازالة ملكا الرقبة وهي مستتبعة لزوال ملكا المنفعة فيكون
سببا له لكونه مضمنا اليه وليس بعله موضوعه له لخلل واسطة باعتبار اهل الوضع وهو زوال ملكا الرقبة
وانما احتج الى النية لان المحل الذي اضيف اليه الاعاق وهو الحرة غير متعين لعناء المجازي وهو
الطلاق لانه قابل لعناء الحقيقي وهو التخلص عن الرد ايل بخلاق لعظة التملك عند استعارة التكاح
حيث لا يقتصر الى النية لان المحل الذي اضيف اليه وهو الحرة لا يجتمعا على المجاز اذا الحرة لا يملك حقيقة التملك
فيكون المجاز وهو التكاح متعينا بالقرينة **قوله** كاستعارة الفاظ الطلاق للعقب الخ لقابل ان يقول لا
يجوز ذلك بل قول الامام من ان الاعاق لازالة الملك على ما هو المقرر في مسئلة كذا الاعاق لانه من باب
الاستقاط فجوز استعارة الطلاق له كجامع الاستقاط فيما لانه معنى سهو وكانت المناسبة اليه
عليها صحة الاستعارة حاصلة اما لغة فلان كلامها للتحلية والارسال يقال اطلقت البيعة ايا راسه
قوله ارسلته وخيلته وكذا العاق موضوع هذا قوله تعالى انما ارسلنا في اعمر خرا اي عينا
هذه الآية عند اهل البيان من قبيل المجاز المرسل الاستعارة قال بعض تراخ الاصول لان الاستعارة
في الآية بل المراد فيها الحقيقة لان اهل اللغة قالوا الحرة بلغة اهل عمان اسم للعب وجعل الامم عن العقب

بن ليمان انه قال لعينا اعرابيا معه عتب فقلت له ما عكف احراف ان من عرفة قوله اعمر خرا اي استخرج
خرا فاعل هذا تكون استعارة السبب للسبب لان العزم سبب الاستخراج بالما الذي يكون خرا **قوله** روح لا
تكون الآية من قبيل اختصاص السبب بالسبب قبل ومن امثلة قوله تعالى وينزل لكم من السماء رقاوي مطورا
سبب للبرق وقوله امطرت السماء نارا اي مطرا وهو سبب للنبات **قوله** فلما حل ان استعارة المزموم
للزام الخ المراد بالمرزوم وهو السبب وباللزام هو السبب وانما اطلق عليها ذلك لان سبب المجاز على الاستعارة
من المزموم الى اللزام والمراد ان يكون المعنى الوصي بحيث يتقبل منه الزمن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يتطو
المرزوم يعني امتناع الانكسار في المقور اذا البصر يطلق على الامم مع انه لا يلزم من بقور البصر بقور الامم بل الاس
بالعكس لكن قد يتقبل الزمن منه للاعتراف باعتبار المقابلة والحاصل ان المراد بالمرزوم هنا ملاصق وانما
سبب من احدهما الى الاخر في الجملة وهذا يتحقق في كل امرين بينهما علاقة وانما **قوله** واما استعارة
اللام للمرزوم فاما يجوز اذا كان مساويا له دفع لما يقال استعارة السبب للسبب لانه اذا كان بينهما
ملازمة بالمعنى المذكور فجوز استعارة اللام للمرزوم كما جاز عكسه ونعبر عن رفع ان المراد بقوله ذكر
اللام وارادة المزموم جازيه اللام المساوي والسبب ليس كذلك الا اذا اخصر ذلك ان تقول الاستعارة
من جانب المتقار ولان المتقار مزموم للمقار اليه واتصال المزموم باللام اشد من العكس لان اللام
قد يتفك عن المزموم اذا كان اعم وقد جاز ان المتقار لازم للمقار اليه فليس له سبب اتصال بمزمومه الا ان
كان مساويا له تابع **قوله** وفيه نظرا الى الجواب عن هذا النظم للعلة من القوة والاتصال بالاعتناء بالسبب
للسبب مع سببته فلم يورث عو بها في صحة الاسفال الذي هو شرط الاستعارة على ما تقر **قوله** والوطي غير خسر
بالعقد لوجوده عليه الممن او يبر الوهبة اوارت السوال ورر على السبب بل جواز الاستعارة لا يستلزم الوقوع فقال
السائل بل ذلك واقع في القرآن **قوله** واذا كانت الحقيقة متحدة الخ قبل التعذر ما لا يتعلق به حكم وان تحقق
والمجهور قد يعطى به حكم اذا صار فردا من افراد المجاز **قوله** هذا مثال للمعذرة يعني الخلف على عدم الامم
من الخلفا ذلك حقيقة الخلة وهي الحب والورق معذرة فيمنه على ما يخرج منها وهو طبعها وجرها
وبشرها ورطبها وعصرها وقرها ولواكل من يجيد اخذ منها لم يجتهد لانه حدث فيه صنع ولواكل من خله
الظاهر انه لا يجتهد وذكروا ليس انه يجتهد كذا في الجامع الكبير ولواضاف فيمنه الى تجر يمكن اكل عينه
لنصب السكر فيمنه على اكل عينه **قوله** وان لم يكن لها امر اي كاخلاق والضبط **قوله** ولو تكلفوا
من عن الخلة اي من ورثها وخبرها لا يجتهد في الصحيح هذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوي شيئا يقع على ما نوي
ان كان اللفظ محملا لذلك كذا نقل عن الامام شمس الامه الكوردي وكذا اذا حلف لا ما كل من هذا الدقيق وضع
على ما يتخذ منه لان الحقيقة مذكورة واختلفوا فيها اذا اكل من الدقيق فيقبل بحت وهو لا سببه بالثقة
الاصح في الاعتبار لان الحقيقة لما جرت لم يكن مرادة من الكلام فلم يتعلق بها حكم **قوله** قال حقيقة وهو
وضع القدم حافيا عن حجر استعماله فيها عادة اذ لو اضطلع ووضع القدمين في الدار حيث يكون باقي جيله
خارج الدار ليعال عرفا انه وضع القدم في الدار فخل على جازيه وهو الدخول مطلقا فيجتمعت بالدخول
حافيا وراكبا مستعلا ولا يجتهد بوضع القدم من دخول فيكون الخت بالدخول حافيا لانه جهة كونه
حقيقته بل من جهة ان ذلك صار فردا من افراد المجاز وهو معنى عموم الجاز فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط

عزم

بان الرجول ما ساق حقيقته عن مجرور فقلت ان المراد انه صار حقيقة عوفية وهي غير مجرورة بخلاف الحقيقة
اللغوية في وضع القدم مطلقا **قوله** والمجور شرعا من عا منسوب اما على الظرفية ان قد ربا مشروع او على التيميم
ان قد ربا بالسراخ او بالمشروع ايضا **قوله** كما لمجور عاده منسوب ايضا اما على التيميم او على الظرفية اي من جهة العاد
او في العادة **قوله** حتى ينفرد التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا التوكيل بالخصومة هو ان يقول المدعي والمدعى
عليه لرجل وكلمة بالخصومة اي المنازعة **قوله** مجازا بطريق اسم الخاص على العام يعني علاقة هذا المجازا ما
اخلاف اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لان الجواب يتناول الاقرار رسم والامكان ولا بالخصومة جوا
الانكار فقط او اطلاق اسم المسبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاق اسم الجرح على الكل لان الانكار
الذي يتسند منه الخصومة بعض الجواب فتكون الخصومة بعد الانكار وبعض البعض بعض او اطلاق الفيد واستعمال
الفيد في المطلق لخاص المسمى عليه فاق التوكيل عند القاضي بان موكله لا ف جاز وان اقر في غير مجلس القضا
لم يجز استحسانا اخذ ابي حنيفة وجرحهما الله خلافا لابي يوسف رحمه الله الا انه لم يخرج من الوكالة عدا
في القياس ولا يجوز اقواله في الوجهين وهو قول ابي يوسف الاول ورفضه الثاني لانه وكله بالخصومة وهي
المنازعة والاقوال سالمة وهي ضد الخصومة التي اقروا بالامر بالشي لا ببعض الامر بصدقه وقلنا لان سلم انه
ما مور بالخصومة اذ لا يجوز ان يامر المسلم بالحرام فلما ثبت ان الخصومة مجرورة شرعا جاز الى المجاز وهو الجواز
المتناول للاقرار والانكار واما قول ابي يوسف الاخر وهو القول بصحة اقراره مطلقا سواء كان في مجلس القضا
او غير فلان الموكل اقام مقام نفسه فيصح منه ما يصح من موكله من صحة الاقرار مطلقا فلما جاز الجواب بالخصومة
انما يكون مجلس القاضي لتزيمه على خصومه الاخر معه فيكون من مجاز القائلين كسبية جزئية كسبية
وان كان في نفسه حسنة **قوله** ولا يقبل الصبي الكافر قصاصا وان قتل مسلما خصص الصبي الكافر بذلك مع
ان عدم الصبي خطأ مطلقا لا تقبل به لدفع وهم ان الكفر قد زال الرحمة فيلحق ان يقبل ويرفع الدفع ان
الصبا مطلقا نظمه الرحمة ولذا لا يقبل الصبي الكافر لان الرحمة لا تسلبها وصف الكفر **قوله** ولا يلزم جواز
سببه الجواب سوال تقدير قد قلنا ان الصبا مطلقا نظمه الرحمة ومع انكم تقولوا يجوز سببه
واسترقاقه ولا رحمه في ذلك لان الرقة تنافي الرحمة وتقرر الجواب ظاهرا **قوله** والزام المجاز لاجل
واحدتها وهو الحمل على الذات الزم الثلثة يعني لزام المجاز لاجل الاصرار عن واحد وهو ترك الحرم منها
وهي ترك الحرم وترك التوقير وترك مواصلة الرضا هذا الالتزام الثلثة كلها فتكون الحقيقة ادنى اولى
من هذا المجاز لان الحمل على الحقيقة امر يلزم منه واحد على المجاز يلزم بثلثه **قوله** وما ثبت هذا
فليس بحديث ولا خبر من صبي والضميمة لا تغفل وان لم يصلح دائما الى التيميم فان كان المحلوف يتقيد به ايضا
لان الوصف يصير مقصودا بالتيميم لانه العرف للمحلوف عليه ولو تركه اعتبارا بطلب التيميم من حلف
لا ياكل لحم جمل فاكل لحم كبش لم يجز وان كان المحلوف عليه يعرف بالاشارة لا بتيميم التيميم بالوصف كما
حلف لا ياكل لحم هذا الجمل فاكله بعد ما صار كبشا يجز لان الوصف اما للتقيد او للتعريف ولا يصلح للتقيد
منه لانه لا يصلح دائما الى التيميم فان منع عن لحم الجمل لضرر بلحمته كان استدلالا عما ناكل لحم الكبش ولا
للتعريف لحصوله معرفة اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها منزلة وضع اليد على المسار
اليه فيحمل على المجاز وهو ان جعل عبارة عن الذات كانه في كل لحم هذا الحيوان **قوله** كان الواجب ان يتقيد

بيمين بوصف الصبا الخ بخلاف قوله لا اكل صبي حيث يتقيد التيميم بصفة الصبي وان كان تلمس المجاز
الحرام المجزور شرعا لان هناك صارت الصفة معرفة للذات وبدون تلك الصفة لا يبقى للذات المحلوف عليه
ولو لم يجز الصفة ولم يتقيد التيميم بها وليس للكلام مجاز بلغوا ملاه اصلا وفي ذلك ابطال اهلية واهدار
ادسية والحاقه بها لهما ثم ولا يجوز ذلك فصار التيميم متيقدا بتلك الصفة وان كانت حراما لان التيميم على الحرام
يتقيد ايضا كما في قوله ليعقل اليوم فلانا او لا يكلم الياء او لا يميل فان يمينه تتقيد وتحت والله الموفق
قوله واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كما نافي الاستعمال سواء وتكون الحقيقة اكثر استعمالا قاله
للحقيقة بالانفاق ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا منها وفي مسئلة الكتاب فعند ابي حنيفة البرق الحقيقة
وعند ابي حنيفة المجاز لان المجاز في مقابلته الراجح سافط كما لمجور بمقابلته المستعمل فيترك به بالضرورة قلنا
غلبة استعمال المجاز لاجل الحقيقة من جهة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جهة فيكون الاستعمال في حد
التعارض وتقاليل ان يقول ما لا هو التحقيق لان المجاز المتعارف حقيقة عوفية والحقيقة اللغوية
بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز كما عرف في محله والحمل على الحقيقة اول والجواب انا لان سلم ان الحقيقة
اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل ذلك انما هو عند مجازها كما مر به الامام فخر الاسلام
وغيره وكلاهما في الحقيقة مستعملة ولين سلما فالعرفية بالنسبة الى اللغوية مجاز ايضا فلم يكن الحمل على
احدهما اول من الحمل على الاخر الا بالترجح ثم نقول الحمل على اللغوية اول لاصالتها وبقا استعمالها في موقعها
الاصلي فظهر بهذا ان قول ابي حنيفة رحمه الله اقرب الى التحقيق والله اعلم **قوله** لكن الجواب سوال
بان يقال قوله مستعملة لا طائل تحته لان استعمال اخل في ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة المستعملة فيما وضعت
له فكانه قال واذا كانت اللفظية المستعملة مستعملة والجواب ان المراد من كونها مستعملة ان لا يكون
مجرورة فتقديره واذا كانت الحقيقة غير مجرورة لكن ذكر لفظه مستعملة للمساكلة التقديرية واذا
اعتبر المصنف هذه المسألة التقديرية لقرينها دون تلك المقابلة المصورية **قوله** والمجاز متعارفا
اختلفوا في تفسير المتعارف قال شايخ بلخ المراد به التعامل وقال شايخ العراف والمراد به التقاطع قال
شايخ مزاول النهر ما قاله العراقيون قول ابي حنيفة وما قاله شايخ بلخ قولنا بدليل ما لو حلف لا ياكل لحم
فاكل لحم الاذي والخنزير تحت هذه لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى خما وعدهما لا تحت لانها لا يكون عادة
ثم اعلم ان المجاز المتعارف اول تحدهما مطلقا سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره
ما يدل على انه انما يترجح عندما اذ اعلم الحقيقة **قوله** وتقاليل ان يقول مدعي على صله ان لا يجوز الصلاة
مادون الآية وذلك لان قوله تعالى فاقروا ما تكسر من القرآن حقيقة المستعملة ما يتناول اسم القرآن
لمقتضاه الجواز بدون الآية وبه جزم الفذوري فقال الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان ما
يتناول اسم القرآن يجوز به الصلاة والذي في الهداية وغيرها اذ في ما يجوز به الصلاة عند ابي حنيفة
آية لقوله تعالى فاقروا ما تكسر الآية ومقتضى الجواز بدون الآية لانه خارج منه اذ المطلق ينصرف
الى الكمال في الماهية ولا يجوز بكونه قاريا عوفية بخلاف الآية اذ ليست في بقاءه فالحق ان ينهاي الخلاف
على الخلاف في قيام العرف في عدة قاريا بالآية العيص والالا بعد وهو مع نعم ذلك منها على رواية
ما يتناول اسم القرآن لا يقال مادون الآية خصوص بالاجماع والعام المحض دون جبر الواحد فيجوز

تخصيصه بخبر واحد لانا نقول التحصيل بالاجماع ممنوع ولو سلم ثم جوارضه في الالف الحقه لانا لمخصص لا
 رجل به واللازم باطل والحق انها ليست موضوعة للعلوم وانما هو لحد حتمه والماديه هنا المطلق والمطلق
 منصرف الى الكمال فثبت انها ليست مخصوصه على انها لو كانت عامه لزم قراءه جميع ما يتصور واللازم باطل فثابته
قوله واصلا منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن كجنت بقراءه ايته مصرع اجماعا يمكن للجواب عنه بانه
 انما يجتهد بذلك احتياطا وان قال في الاسرار ما لا اله الا هو احتياطا فان قوله تعالى لم يلدنم نظرا لا سفار فوات
 وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الخائض والجنب ومن حيث الحرف لم يجر صلاته به احتياطا فثابته
قوله والكرع من الفرات الكرع هو ان يتناول الماء بغيره من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه اكارعه
 بالخرق فيه ليسرب واصل ذلك في الدابة لا كما قد تشرى الا با دخول اكارعهما فيه ثم قيل ان الانسان كرع في الماء
 اذا سرب الماء منه خاص ولم يخص **قوله** لانه اي قوله لا اكل من هذه الحظرة اولا استرب من الفرات المصنف
 وهذا بما عيل ان الخليقة عند في النكاح وعند ما في الحكم اعترض بانه لا حاجة الى هذا على قولهما في بئوت الخلا
 وذلك لان في ذلك الجواز وعمومه دليل مستقل على رجائه سوا كانت الخليقة في اللفظ المستعمل وفي آيات المعنى
 فاي مدخل للخليقة فيه ولا على قول اي ضيقه لان الجواز لما كان خلفا عن الحقيقة سوا كان في اللفظ او المعنى تكون
 الحقيقة اول فيما الحاجة الى تخصيص الخليقة باللفظ واجيب بان كون عموم الجواز دليل مستقل في الترجيح بدون
 اعتبار الخليقة في الحكم ممنوع لانه لو ثبت ان الخليقة في الحكم كما في الامام لم يجوز ترجيح الجواز العموم حكمه وكانت
 الحقيقة اول في الخلاف لان ترك الاصل بالخلف لا يجوز مع الضرر على الاصل واذا كانت الخليقة باعتبار الحكم
 امكن ترجيح الجواز لان حكمه لما كان اعم حيث يتم حكم الحقيقة لا يلزم من العلم به ترك الاصل وهو حكم الحقيقة
 بل يصير الاصل والخلف معولهما وبيان الحاجة ما سبقه الى تخصيص الخليقة بالنكاح عند ايضا التمكن من الترجيح
 باصالة النكاح بل الحقيقة وعدم استلزام الجواز هذا الاصل فلو كانت الخليقة باعتبار الحكم عند لوجب ترجيح
 الجواز ايضا كما قال **قوله** يعني هذا ابني جاز الخ عندهما الاصل هذا ابني لآيات النبوة والخلف هذا ابني
 لآيات الحرية بمعنى ان آيات النبوة المجازية السقادة من اللفظ قد صار خلفا عن نفسه في آيات
 النبوة الحقيقة التي ليست معقودة منه **قوله** لان الجواز خلف على الحقيقة بالانفاق لا خلاف في ان الجواز
 خلف عن الحقيقة وان لا يلبس بآيات النبوة من تصور الاصل وان شرط الميراث الى الخلف انعدام الاصل بخلاف
 البذل وان الحقيقة والجواز من اوصاف اللفظ وانما الخلاف في كثرمة الحقيقة **قوله** فجل كلا المذهبين اي
 مذهب ابني حنيفة ومذهبهما الاصل هذا ابني الاول ان يقال الاصل والخلف هذا ابني لان الاصل هذا ابني والخلف
 هذا اخر ليقال كيف يكون هذا ابني خلفا عن هذا ابني لا يجعل كون ابني خلفا عن نفسه لانا نقول هذا الكلام
 في محل الحقيقة غير في محل الجواز فيلزمها تغاير بسبب اختلاف المجلس فان قوله هذا ابني في محل الجواز خلف
 خلف عن قوله هذا ابني في محل الحقيقة **قوله** ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا اخر فالاخلاق يكون
 في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذا الجواز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لآيات
 الحرية لا خلاف على كلا المذهبين وكان الاحسن ان يقول فالاخلاق يكون في الاصل ايضا في تعيين الحقيقة
 التي هي الاصل ولا يقتصر على جهة الحقيقة ولا يقال معنى الحقيقة في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي
 فعندما الاصل بآيات النبوة والخلق بآيات الحرية وعنده الاصل حرق المطلق هذا ابني جازا في منع الخلاف في كل

عن الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الاول ايضا لان الاصل عند ليس هذا ابني حقيقة بل
 النكاح به والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والجواز والنزاع في ان هذا خلف عن
 ذلك في حكمه او في النكاح به وما ذكره ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وافيحاح
 للمعقود فعمل التفسير الثاني يكون الحقيقة التي هي الاصل عند مغايرة لما هي الاصل عند مجازا
 التفسير الاول فانه لفظ واحد عند جميعا كالاخلاق على التفسيرين **قوله** قال منصور القاعاني هكذا
 وقع في هذا السرح بالعين وهو سبق فلم والمعروف القاعاني بالقرع **قوله** هذا غير صحيح يعني تفسير بعض
 السراح الحقيقة بما ذكر في صاحب التحقيق هذا التفسير غير صحيح لان الجواز لا يكون خلفا الا عن
 حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل الجواز ما عن الحقيقة الثانية محل الجواز فلا ولو كان لفظ هذا ابني
 عن لفظ هذا اخر لما ياتي بالخلاف في قوله هذا ابني لا كبرسنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية الثانية
 بقوله هذا اخر ليس متمتع في هذا المحل بل تصور كما في الاصل بآيات النبوة فيلزم ان يثبت العتق عندهما وجود
 شرط الجواز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلاف بل المراد بالخليقة في الحكم والنكاح ما قلنا وهذا الكلام
 غير متعقد في نفسه لا حجاب الحكم اصلا **قوله** ويظهر الخلاف في قوله لعبد وهو اكبرسنا منه هذا
 ابني الخ ولو قال السيد هذا القول لعبد الذي بولد مثله لمثله وهو معروف النسب من غير كان
 قوله ذلك خلفا في آيات العتق عن قوله هذا ابني لآيات الحقيقة في آيات النبوة والعتق عندهما
 نفس النكاح في محل الجواز عن النكاح به في محل الحقيقة عند اي حنيفة ثم يثبت العتق بناء على صحة النكاح
 فلو كان بولد مثله لمثله وهو مجهول النسب يثبت نسبه من سيده بلا خلاف **قوله** ذكر الملووم
 واردة اللازم المراد بالملووم النبوة وباللازم العتق وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على
 المسبب لان النبوة من اسباب العتق وما ذكره السراح اظهر لان العتق في الاكبرسنا لا يمكن لبوت
 النبوة فلا يكون مسببا عنها **قوله** ولغايل ان يقول ينفق هذا الاصل اي الاصل السابق المتفق
 وهو تصور الاصل بآيات النبوة الخلف بين ابني يوسف ومحمد وهو استرط كون الاصل في محججه صحيحا موجبا
 للحكم بخلق الجواز عند تعدد العمايه **قوله** مسيلة الكوز وهي ما اذا حلف ليس من الماء الذي في
 هذا الكوز ولا ما فيه او كان فيه ما وصي منه قبل مضي ما وقت به من الزمان وان كانت اليمين
 موقته فانه قال فيها بانقضاء اليمين لوجوب الخلف وهو الكفارة مع استحالة الاصل وهو البر والحق
 ان هذا مبني على اصل اخر في باب اليمين بخلف فيه بين ابني يوسف والامامين وهو استرط التصور في
 انقضاء اليمين ونقلها وعدم ذلك فعنده لا يشترط بل محلها عند خير في المستقبل سوا كان قادرا او لم
 يكن قال ليس على من السما وتحويل الحجر ذهبوا وعندهم محلها جبر فيه رجا الصدق لان محل النبي ما يكون
 قابلا للحكم وحكم اليمين البر وهو لا يتحقق فيما ليس فيه رجا الصدق فلا ينفق اصل اليمين العموس
 فلا يشترط مسايلا اصل على اصل اخر لان الاختلاف الحثيات له اثر في اختلاف الاحكام **قوله** فحاصل
 الخلاف انه اذا استعمل لفظ وارديه المعنى المجازي هل يشترط ان كان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا
 فعندما يشترط وعنده لا يشترط والحق ما ذهب اليه ابو حنيفة لان استرط امكان المعنى الحقيقي للمعبر
 الى الجواز خلاف العزيمة فان ذلك بطريق الاستدلال من مسيلة هذا ابني لا كبرسنا منه وفيه

مما سئله لانه يحتمل انهما انما لم يصرحا بالحريه فيه لكونه ظاهرا في التبيينه كقولك زيد اسد ولو صرح
بالتبيينه بان قال هذا كاسن لا تثبت الحريه فكذا هنا واما في الاصغر سنا منه فان الحل فيه صحيح وان
كان معروف النسب من العنصر لان الولد قد يتخلق من تخض وان استمر نسبه من غير شرع فلم ينجح الى التبيين
فتأمل **قوله** وجه بناء ما سبق وهو الحقيقة المستعملة اول غرضه وعندهما المجاز المتعارف اولى ان الحقيقة
لما كانت في الكلام عند لا يثبت المزاوجة بين الاصل والخلق لان الكلام بالحقيقة عند ما كان العمل به راجحا
على الكلام بالمجاز لاصالته وخلقته الاخر فصارت الحقيقة المستعملة اول اثر المجاز المتعارف وعندهما لما
كانت الحقيقة في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لانه اغلب استعمالا
والمرجوح مقابل المراجح ساقط وهذا التحليل لما اولى مما ذكره بعضهم من الحقيقة لما كانت في الحكم وجب
الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومته من غير عكس فكان
العمل بالمجاز اول لكونه اكثر ايدان لان هذا انما يصلح دليلا لما على المدعى اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف
كما في التوريتين وهما السرب من العوات والكل الحنطة المذكورتين فاما اذا لم يثبت ذلك والتمس المجاز
المتعارف الى ما له عموم يتناول حكم الحقيقة واي ما ليس كذلك فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من
الدلول بخلاف التحليل الذي ذكره السارح فانه يحمل التسمين وايضا زيادة الفايده في المجاز وعمومه
دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الحقيقة في الكلام او في الحكم فابي يدخل الحقيقة فيه فتأمل ولما قيل
ان يقول لاسلم ان تحت الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف له تعلق تحت الحقيقة لان المجاز لما كان خلقا
من الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى فيما يتصل عنه تكون الحقيقة اولى فما الحاجة الى التخصيص باللفظ في
الحقيقة ومن طرفيها المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى العرفية مجاز والحل
على الحقيقة اولى بل الحقيقة هنا فيه ادعوا انها لان اتيان المعنى المجازي لما كان خلقا عن اتيان المعنى الحقيقي
فيكون الاصل هو المعنى الحقيقي تحمل اللفظ عليه اولى ويمكن ان يجاب بان الحقيقة لولم تعتبر لم
يتحقق الخلاف في اكثر منه بظهور التامل ولا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عن كونها
مستعملة بل عند هجرها كما ذكره في الاسلام **قوله** يرد على قول ابي حنيفة اي صله المذكور وهو ان الحقيقة
في الكلام دون الحكم **قوله** لعبد هذه ابنتي وكذا قوله لأمته هذا ابني فانما لا يتحققان عند مع حجة اللفظ
وامكان العمان بالمجاز **قوله** والذكر والابن جنسان لا خلاف لما دفع فلم يكن المسار اليه وهو العبد من جنس
السمي وهو البنية فيسقط الحكم بالسمي وهو معدوم يعتبر فيجوز الكلام في العدوم اجابا واقرا فلا يمكن
جعل البنت مجازا عن الابن لوجه بطلان **قوله** واما تعدد المجازي وهو التحريم جعل قوله هذه ابنتي لآتيان
النسب والطلاق لآتيان التحريم ولا يسي ليشتركان فيه غير مطلق التحريم وهو لا يصلح ان يكون علاقة بجوز
للاستعارة للتبني بين التحريمية فان قلت سلما ان بتون النسب في الاصغر سنا قد يقدّر شرعا به
بالنسبة اليه كما في قوله لعبد الذي يولد صله لملكه وهو معروف النسب من غير مظهر واثره ولم يوفق
للعق في حقه فلما لان الاقرار بالنسب بما يبطل بالرجوع قبل القول لان تكذيبه الشرع لا يكون اقل من تكذيبه
لنفسه واذ لم يثبت النسب بالنسبة لا تثبت الحريه التي هي من لوازمه لا تنافي التامع بان تنافي المتبوع ولا يثبت
آتيانها ابتداء الخروج ذلك عن وسعه بخلاف مسيلة الجد لان العتق لا يقبل الرجوع فان قلت ما قلتم

وان كان ظاهرا على قولها فليس بظاهر على قول ابي حنيفة لان الحقيقة عند في الكلام وهو صحيح فهنا
جان على قانون العربية من المبتدأ والخبر وانما منع حكمه لما منع فكان ينبغي ان يجعل مجازا عن التحريم
الثابت بالطلاق لان نسبه وبين التحريم الثابت بالبيدة وحدة نوعية وان كان متناهيين في بعض
الاحكام وذلك كان لصحة الاستعارة كما قلنا في ملك الرقبة المستلزم للحد المنة مع ان ملكه المنة الحاصل
بالبيع غير ملكه المنة الحاصل بالنكاح لكن لما اتخذ بالنوع استيعار اللفظ له وغاية ما ذكرتم من المناقاة
انما تمنع الاستعارة على مذهب من شرط تفويض الكلام على مذهب الامام وهو لم يشرط ذلك فالحج
ان الحقيقة وان كانت في الكلام عند وهي تقتل الصحة من جهة العربية لانه لا بد للمجاز من العلاقة
الصحيحة له اتفاقا والاجتز الاستعارة في الكلام صحيح من جهة العربية من غير علاقة ولا ينجح بطلانه
وقد تثبت عدم العلاقة بين قوله هذه ابنتي وبين الطلاق فلا يصح الاستعارة بينهما وليس بين
التحريمين وحدة نوعية بل بينهما المباشرة الكلية لما بينهما خلاف بملك المنة فانما يتحد ان حقيقة
اذ لا حقيقة للمعنى بل هو الوطى والفرف بينهما بالعوارض **قوله** فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل
تاكيد بالقبول لاحتمال انتفاذه بالرجوع او بالرد **قوله** واما وضع المسيلة في معرفة النسب المجزأ
سوال تدبر ان قال اذا كان الحكم في جمول النسب كما لمعرفة فافادته التقييد بالعرف فاجاب باذا
التقييد لاظهرية تعدد العمل بالحقيقة فيها لا لا احتراز وعمل قول صاحب المحيط بظهور في التقييد
قوله رد ذلك حجة بالاستقراي دليل الحصر لا استقرا او الاحتراز على حصة انما هو على قول ابي حنيفة رضي الله
عنه خاصة ما عدما فيسقط الحقيقة معارضة المجاز المتعارف ايضا كما مر في هذا **قوله** الحقيقة تتوكلما
فرغ من بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن الصارفة للحقيقة الى المجاز **قوله** بدلالة
العادة على تركها العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة العقولة عند الطباع السليمة
وهي عرفية وترعية اما العرفية سواء كانت عامة او خاصة في ان يصير اللفظ مستعملا عند الجمهور في معنى
حيث لا يتناول الى اذهانهم عند سماعه غير ذلك المعنى ولا يستعملونه الا فيه سهو منه وعدم ذكر استعماله
فيه حيث ان الحقيقة قد صارت ملحوظة فيه فيما بينهم واما الترعية فهي ان يصير اللفظ مستعملا في
معنى لا يستعمل الا فيه حيث يصير الحقيقة اللغوية ملحوظة لان المقصود من الكلام الاقتران بين صار اللفظ
في العرف او الشرع حيث لا يفهم منه الا ذلك المعنى وجب الحمل عليه لضرورة المجاز بذلك كالحقيقة العرفية
او الترعية لتبادر الذهن اليه من غير قرينة وكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليه مجاز لعدم انتقال
الذهن اليها من غير قرينة **قوله** ثم بطلت الى الاركان اليهودية الخ اعلم انهم اختلفوا في ان الحقائق الشرعية
على موضع جديد ابتداء او منقولات من معانيها اللغوية وكلام المصنف والشارح انما يسمي على القول
الثاني **قوله** وبدلالة اللفظ في نفسه وهو ان يكون اللفظ متناولا لافراد على سبيل الحقيقة ثم حص
بالبعض لكون بعض الافراد ناقصا او كاملا وهذا القسم على نوعين احدهما ان يكون اللفظ متناولا
عن كمال في سماء لغة وفي بعض افراد ذلك السمر نوع وقول فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك
الناقص لما ثبت من ان المطلق يصرف الى الكمال وما بينهما ان يكون اللفظ متناولا عن القصور في سماء وفي
بعض افراد ذلك السمر نوع كمال فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك القصور الكمال لم يعرف اللفظ

المعناه الواسع عند الاطلاق وقد مثل المصنف للدول بمثلين وللتأني في مثال واحد **قوله** لم تحت
بالكلية السمكة هذا اذا لم يكن له منه كذا في المقوم فلما لم تحت بالكلية السمكة وهو لم تحت حقيقة ثبت ترك
الحقيقة واردة الجواز وهو ارادة لم تأسر من الدم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة كما سيأتي فان قلت لا نسلم
ان اللحم المتأثر من الدم مجازا فاجاب ان لفظ اللحم يستلزم تأسر من الدم وغيره فلما اريد التأسر من الدم هنا
صار عاما بالارادة واردة الخاص من العام تكون مجازا لا حقيقة **قوله** وعند ما لك تحت وهو القياس
لانه لما حقيقة ولهذا لم يصح لغيره عنه وقد سماه الله تعالى لحما لقوله تعالى لو لم يكن لعلو الجوارح
قوله في المباحات اي الاطعمة **قوله** والعرف في الممنوعين وقيل يخص به العموم كما يخص به في لا اكلت راسا
حتى ان يمينه صرف الراس للعم والفردون مطلق الراس حتى انه لا تحت بالكلية مثل راس الجوارح والعصفور
اجامعا وان وجد بهما سمي الراس حقيقة وعلى هذا يكون هذه المسئلة من مسائل العلم الاول لان العلم ولا
بعد في جعلها من الممنوعين باعتبار ان لا اختلاف الاعتبار اثر في تعديل الاوصاف من غير ما حاشا لاننا
قوله ولحم السمكة مخصوص في اللحم لان في لحمه قفور من جهة المعنى فلا ينصرف اللفظ اليه وان تناول
الاسم حقيقة عملا بانصرف المطلق الى الكمال **قوله** لتأويل ان يقول لحم يمكن ان يجاب عنه باننا لا نسلم
انه لو كان محض ما بدلالة الاسواق لكان مجازا لان الخارج من العام بالتحقيق ليس مجازا بل حقيقة
اذا الشوك يطلق على المسألة حقيقة مع انه مخصوص من العام وهو قوله تعالى فاقبلوا بقولكم وان احذر من الترسين
استجاره فاجره **قوله** ويمكن ان يقال هذا جواب عن ايراد ما جاب الكشف وحاصله انا لا نسلم نفع
ان يكون له ماخذ على التمسك لستادة دوران لحم تركيب على تاديه ومعنى التمسك والقوة كالحج
وحلم لحم ويلمح ويلمح والخم الجرح اذا ابروا والحم الحرب اذا آسده وذلك اذنه ماخذته الاستفاق
وان استلزم الكثرة في بعض الواو على اعتبار المعلوم اول من اعتبار اللازم **قوله** فلما لم تحت الاردي او
لحم الخمر تحت على هذا الطريق اي طريق فخر الاسلام وتابعوه وهي انظر الى ماخذ الاستفاق ولا
يحت على الطريق الاول وهو التمسك بالعرف لان لحمها لا يستعمل استعمال اللحم في المباحات اختار هذا
التميز اي **قوله** لا يتناول المكاتب الخ لانه تحت العتق لكل مملوك اضيف اليه بالملك مطلقا بقوله كل مملوك
لي وهذا غير موجود في المكاتب لان المكاتب مملوك رقبته لا يداو ولا يستقل بالعرف في كسابه والولي
اجنبي عما في يده وعن نفسه حتى ارثه الارض لو جني عليه ولو اتلف ماله ضمن ولم يجزله وطى المكاتب
ولو وطىها ارثه العتق لم يفسد نكاح المكاتب بخت مولاة يموت المولى لانها لم تملك المكاتب فلم يكن
مملوكا من كل الوجوه فلتقصا المملوكية فيه لا يتناول مطلق لفظ المملوك الا بالهيئة بخلاف المدير
وام الولد فان المملوك فيما كمل ولذا جاز للمولى وطى ام الولد والمدير اذا وطى لا يحل الابكالم المملوكا ما
ازعمنا فدخلان تحت مطلق الاسم لكن لم يجز اعتنا بهما عن الكفارة لان الرق فيما قاص لان ما يثبت
من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ويجوز عتق المكاتب عن الكمال الرق فيه لقوله عليه السلام المكاتب عتق
ما بقي عليه درهم فدخل تحت مطلق اسم الرقبة والحاصل ان الرق في المدير وام الولد ناقص والملك
كامل وفي المكاتب بالعكس فيثبت الحكم فيهما على عكس حكم المكاتب اذ الحكم يثبت على العلة
وبعكس بانعكاسها هذا وقد تقدم من الساج عند قوله لكننا مطلقه لذا الملك في المدير ناقص

وليس بظاهر **قوله** لان المكاتب كالحريد الاحاجة الى التشبيه لان الميمين يعني عنه فلو لم حريرا
لكان احسن فتأمل **قوله** اي عكس ما ذكرنا من الميسلين وهو ما تركت فيه الحقيقة باعتبار الكمال وهذا
هو النوع الثاني **قوله** قلنا المعنى الزايد الخ حاصل العرف ان هذه الثلاثة لوجود زيادة المعنى فيها قدرت
عن الفأكمة لان اسم الفأكمة كمال يدون ذلك المعنى والزيادة على الكمال نقصان بخلاف الطارقات
السرقة بفعل الطارقات انتهت غايتها اذ فعل السرقة في الطر سوجود مع زيادة معني موكد غير مناف له
وهو مسارقة عين البغضاء الغفل للحفظ فتأملت السرقة بالطرزها بغيرها وتكملت غايتها فلا يكون
في الطر زيادة على الكمال بل الكمال يحصل به خلاف المعنى الموجود في الاسماء الثلاثة لان ذلك مناف لعنى
الفأكمة من حيث ان الغد مقصود والتفكه امر زايد فيكون الزيادة زيادة على الكمال وذلك نقصان
قوله وعندهما تحت وهو قول المتأني لان الفأكمة اسم لما يؤكل على سبيل التسليم وهذه الاسماء اكل ما
يكون في ذلك فيصرف الاسم اليها لان المطلق ينصرف الى الكمال ولتأويل ان يقول بفعل هذا ينبغي ان لا تحت
الا بالكلية هذه الاسماء الثلاثة ودون بقية الافراد لكانها بالسنة الى غيرها وليس كذلك فتأمل **قوله**
وان نواها اي هذه الاسماء الثلاثة عند الخلف تحت اتفاقا لحل الخلاف اذا لم يتوعد مما تحت وعنده
لا تحت وذكر في التحفة والمعنى وغيرهما ان هذا الخلاف عرف وزمان فابو حنيفة رحمه الله اقبل على حب
عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتعين العرف في زمانها وكانوا يعدونها منها وحديث يكون
الحكم داير مع العرف كيف دار فيحكم اتفاقا فينبغي في عرفنا ان تحت في معناه بالاتفاق لانهم يعدونها من
الفواكه في زمانها هذا في بعض المساج متفق على العمل من الطرفين ان لا يكون اختلافهم في ذلك اختلاف
عرف وزمان لان الاتساق الحكم على الاوصاف الحقيقية لا يتبدل بتبدل الزمان لعدم قبولها به الا ان يقال
المعقول في باب الايمان على العرف فيستقيم حديث تخرج الاخلاق على اختلافه **قوله** وبدلالة سياق النظم
كالبعض المتأني رحمه الله لوقال المصنف وبدلالة قرينة النظم مكان قوله وبدلالة سياق النظم لكان
اجل لكونه اسم لان كايترك حقيقة السياق بدلالة السياق ترك حقيقة السياق بدلالة السياق كما في قوله
تعالى ومن شافليكم فانا اعدنا للظالمين نارا لان ادني درجات الامران يكون مسلحا والمباح لا تحت
الوعد فلما لم تحت معنا ان حقيقة غير مراده وكذا ترك حقيقة السياق وهو قوله انا اعدنا للظالمين
نارا بالسياق وهو قوله فليكن عرفان من ارتكب مفرغ سمي ايضا طامما وهو غير مراد فان ترك فيه حقيقة
عموم الظام بالسياق **قوله** بقرينة لفظة التفتت به سابقه او متأخره وسمى كل منهما سياق الكلام الا
ان في الغالب يطلق سياق الكلام بالبا الحسنة على القرينة اللفظية الملاحقة والسياق بالموجده على التمسك
قوله فيكون الكلام للتوخي مجازا وهذا من قبيل ذكر الضد واردة الضد الاخر للملازمة بينهما من حيث
العاقبة على المستراد المراد من مثل هذا الامر النهي هكذا قالوا ولتأويل يلزم من قوله هذا ان يبع استعارة
الجوة للموت والوجود للعدم والسواد للبياض والنها للليل الى غير ذلك وبالعكس لوجود مناسبة العاقبة
مع ان هذه المناسبة غير معتبرة عندنا في باب التجوز فانهم لم يفتروا الا ان يقال العنوي او الذاتي في
ذلك وهذا ليس باتصال معنوي او لا مشاركة في المعنى بين الضدين وليس باتصال ذاتي فانه كالحال بين
الضدين والاولي ان يقال ان الامر بالشي اذا وجدت قرينة دالة على تركه يستلزم الانكار والتوخي عادة فيكون

على هذا المعنى من إطلاق المعلوم على اللام العادي فقابل **قوله** الفور ما خوذ الخ وقيل الفور مصدر فارتدت القدر
أذا غلت ثم استوي بالسرعة ثم الحالة التي لا يهتد فيها شئ من هذه اليمين به لما فيها من سرعة البرج حيث يتحقق مجرد
اجتناب الأمر المحض الذي تيقنت به **قوله** والله لا أتعدى جوابا لمن دعاه إلى القدام ذهب إلى منزله فتعدي
لا يثبت لأن حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع في سياق النفي إذا التمس لا التقدرا
مقتضى الحث بكل فعل لكن تركت حقيقة دلالة الحال لأنه أخرج الكلام كخرج الجواب والرد عن الفعل فيتنقيد
به لأنه مبني عليه وقد اخص أبو حنيفة رحمه الله باستنباط هذا النوع من اليمين ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل
ذلك اليمين مؤبدة لقوله لا أفعل كذا أو موقفه لقوله لا أفعل اليوم كذا أفراد أبو حنيفة عليهم فيها آخر وهو ما يكون
موبدا لفظا وموقفا معني واخله من حيث جابر وأبيه حيث دعاه إلى نصر على خلقا لا ينصره ثم نصره بعد ذلك ولم
يكتف **قوله** وبدا لفظا وموقفا معني واخله من حيث جابر وأبيه حيث دعاه إلى نصر على خلقا لا ينصره ثم نصره بعد ذلك ولم
لا يتعلل الكلام حقيقة في محل لا يقبله والألكان كذا إن كان خبرا ونحو أن كان طلبا **قوله** ورفع عن أمي الخطأ
والنسيان وما استكروا عليه رواه ابن ماجه وابن حبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم في المستدرک من
حديث الأوزاعي قال السوي في تعليق الطلاق من الروضة حديث حسن قال البيهقي قال الحاكم هو حديث
يحيى بن عمار تفرد به الوليد عن مالك ولكن فيه كلام لا ينبغي حاتم وغيره **قوله** ولما قيل ان يقول لا نسلم ان الحكم شرک
بل هو عام معنوي الخ والجواب ان ذلك انما يستقيم ان لو كان الحكم مقولا لعلها بما تنوطني وهو ممنوع لان الجوار والنساء
وأن كانا اثنين تاسين للأعمال لكن التواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح وليس سلمنا انه مشترك معنوي
لكن لا نسلم انه حجب عموم الجوان ان يكون مطلقا خاليا عن أسباب العموم فيراد به فرد من أفراد وقدر يد به
حكم الآخرة فلا يراد منه حكم الدنيا ايضا كذا لا يلزم عموم المطلق فافهم **قوله** وعلمته عموم الجواز لم يثبت عن التسامع
هذا سؤال ثان زاد علينا واصله قد قلنا ان التسامع لم يقل بعموم الجواز فلا يستقيم التماسه أيا ما يدعي
السياق لعدم عموم الجواز لم يثبت عنه كما تقدم وانما هو قول أصحابه وإذا كان كذلك فيصح الالتزام به لان كلامنا
حينئذ قابل بدلالة ان جاب بانه لا يصلح ان يكون من الجواز هنا لعدم شرطه عموم **قوله** وليس سلم
ان عدم عموم الجواز ثابت عن التسامع فله ان يقول هذا الحديث وهو انما الاعمال من قبل المحذوف لا المجازي
حكم الاعمال وعموم المحذوف متفق عليه فيصح احتجاج التسامع علينا بالحديثين على ما ذكرنا من الاحكام ويمكن ان
جاء به بان ما ذكرنا القول بعموم المحذوف انما هو قول بعض ساجنا نتمسك بالغة ونحو الاسلام اما المتقدمون
فلم يفرقوا بين المحذوف والمقتضى في انه ليس كل منهما عموم على ان لا نسلم ان عموم المحذوف يتباني هنا على قول
بعض المشايخ لكون بعض المحذوف منه وهو الحكم من قبيل المسترك ولا عموم للمسترك **قوله** كان يعني الدعاء ربنا لا نخر
علينا ولا نطلبنا وفساده ظاهرا لان الجور والظلم لا يقتضي الله تعالى وانما ينسب اليه العدل وفيه نظر لجوان
ان يكون المراد ترك المواخذة في الدنيا او فيها وهو عين النزاع فالاول ان جاب بالمنع اولا وبالعارضة ثانيا
فان قوله عن أمي وان دأبنا ذكرنا وبصرحه لكن تقديمه يدل على ما ذكرنا وهو انها جارية في الآخرة فان تقدم
لجاء والجور يقتضي الإقصاء فلم يجز المواخذة مطلقا بجميع الأمم في الآخرة لما قدمه من كان سحر ابلهه رحه
من مواجه لكن المواخذة مع جوازها في الحكمة سقطت بدعا النبي صلى الله عليه وسلم فانه لما قال ربنا لا نؤاخذنا
ان نسينا واخطانا استجيب له في دعائه فقول المقارح على ان تعدير قوله الخ علاوة وهي في الحقيقة جواب

315

110
آخر بطريق العارضة كما ذكرنا **قوله** والحرم المضاف الى الاعيان تابع المسند نحو الاسلام في ارادة هذه المسئلة في بحث
ما يترك به الحقيقة وان كان يحرم للايمان حقيقة عندنا نفي الزعم من زعم انه من قبيل ما تركت به الحقيقة
بدلالة كل الكلام في قوله عليه السلام حرم الخ ليعنها أخرجه النساء والنزاع والطراني والدارقطني من
حديث بن عباس رضي الله عنهما قال يوم من الغزاة انه حمل بعض السراح نسب هذا القول الى بعض العذرية
قوله ويصل ما ذكرنا حروف العاني قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث
الحقيقة والجواز لاستدراك الحاجة إليها من جهة توقف بعض سبيل الفقه عليها وكثيرا ما يطلق على الجميع
حروف تغليبها وتبنيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال واطلاق الحرف على مطلق الكلمة على ما في
التأني من الجميع بين الحقيقة والجواز سميت حروفا لأنها توصل معاني الأفعال الى الاسماء والمراد من المعاني العاني
التي يعرضها عند ارادة تفسيرها بتعلقها بالتي ترجع هي اليها بنوع استلزام فاذا قبل من ابتداء الغاية
سلام يمكن ابتداء الغاية معني لمن والالكائنات اسماء لا حروفا وانما هو متعلق بمعناه معني ان معنى من راجع الى
ابتداء الغاية بنوع استلزام وبه خرجت حروف المباني التي يتركب منها الكلم فالحرف اذا قصد بها الاستفهام
او التثنية من حروف المعاني والافني حروف المباني التي يتركب منها الكلم **قوله** وحروف العطف أكثرها
وتوعا جواب سؤال بان يقال حروف المعاني لم ابتدأت بحروف العطف دون غيرها اجاب بانه لكثرة
وتوعا في الكلام وقدم الواو لكونها الأصل في العطف لان غيرها يدل على معنى آخر كالمهلة والاضراب
والخيس والاستدراك وغيرها في مطلقه وما عداها مقيده والمطلق مقدم على المقيده **قوله** ذكرنا الاسماء
الحروف الخ جواب سؤال بان يقال لم ذكرنا الاسماء بين الحروف ولم اخرها عنها اجاب بانه لمناسبة حكمها حكم
الحروف فاستتبع كل نوع منها ما تناسب حكمه حكمه من الاسماء تنسبا للفايلة **قوله** وقارة في عز ذلك اي
فتكون مجازا **قوله** اي مطلق الجمع بين الأمرين وتوسيعهما في الحصول خو قام ريد وفقد عمر واو في الحكم نحو
جاء ريد وعمر واو في ذات خو قام ريد وفقد عمر واو في الحكم نحو جاء ريد وعمر واو في ذات خو قام وفقد
عمر واو فان قلت قد وقع في بعض كتب النحو انها الجمع المطلق يدل مطلق الجمع فهل بينهما فرق من حيث
المعنى المراد قلت لا بل هو من قبيل جرد قطيعة فيما وقع عن بعضهم من الفرق فان مطلق الجمع يتناول
المعينة والترتيب على قياس الفرق بين مطلق الماهية والماهية المطلقة لا يتناسب هذا القام فان قلت
كيف يصح انضاف الجمع بالاطلاق مع استعارة بتقيد ما قلت لا خلاف جهتي التقيد والاطلاق فان كل واحد
من العطف والعطف عليه مجتمع مع الآخر في انصاف ذلك الحكم مثلا وخال عن اعتبار فيل المعينة والترتيب
في زمان وقوعه قال بن هشام في المعنى قول بعضهم ان معناها الجمع المطلق غير سديد لتقيد الجمع بتقيد الاطلا
وانما في الجمع لا يثبت **قوله** من غير تعرض لغارته ومعينه وهي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسبه بعض
أصحابنا الى أبي يوسف ومحمد ولا ترتيب اي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما زعمه بعض أصحاب التسامع
في مسئلة الواوات كما سياتي وادعاه بعض أصحابنا على اصل أبي حنيفة لنا ما نقله ابو علي الفارسي من اجماع
اهل البلد من على انها مطلق الجمع وكذا ذكره سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه وكفي عمل هذا النقل
حجة في المباحث اللغوية فلا نسفت معه الى ما عداه من الأدلة فانها من رتبة لا يثبت بمثلها المطلوب ولما
ما نل ريد وعمر ولا نلتا على بعض حصول الفعل من الجانبين معا وهو ما في التركيب الذي هو مقتضى الواو

حرف المقتضى

الواو

والله باطل فالمرزوم سله **قوله** لما صح ان يقال جاني ريد وعرف قبله لكونه متناقضا وكان قوله رابت
وبدا وعرف ابوك تكرار الاول باطل والثاني خلاف الاصل فان قلت لم لا يجوز ان يكون للترتيب والتميز
وجبت لا ترتيب ولا متفارقة لكونها ذاتا فقلت الحار خلاف الاصل **قوله** وما ذكره معارض بقوله والبحري
واربى فيه نظر لانه يجوز ان يكون ذلك في ترتيبهم فلا يلزمنا هذا **قوله** مال نحو الاسلام وصاحب المقوم الى قولها
قلت وقال صدر السريعة الى قوله فانه اخذ دليله ولم يتحققه قال تسلي لامة ما قاله ابو حنيفة اقرب الى رعاية
حقيقة اللفظ لان اللفظ يصير طاقعا عند وجود الشرط ويلزم من صفوة العطف اثبات الوسطة ذكرنا فكذا عند
وجود الشرط وقوله **قوله** واوروا اسكالا على قوله لم الجواب عنه ان ما ذكرنا من عدم الملازمة في الاول انما هو
عند تمام المتعاليق في اللفظ لا عند تحققها فيه لتوقف حكم الماقص على تمامه وتوقف تمامه على وجود ما م به
من كمال وحكمه لان حكم الشيء لا يسبق تمامه واذا توقف تمام بعضها على بعض توقف احكام بعضها على بعض
فروعه ان وقوع الحكم تابع لوجود اللفظ فاذا لم يكن وجود اللفظ تاما لا يلفظ قبله توقف حكمه على حكم
اللفظ الذي قبله لتوقف الحكم على وجود ما يدل عليه وانما نقل بان الترتيب صفة الطلاق العلق قبل
الوقوع ليلزم تقدم الصفة على الموصوف وانما نقول انه اذا وقع انما يقع بصفة الترتيب فتكون العرة بحالة
الوقوع كما ذكرتم ولكن يكون هناك ما يوجب الترتيب فتأمل ولهذا **قوله** والايغ الثلاث كما ذهب اليه السائر
في القدم وما لك واحد والبيت ورسجة وابن ابي ليلى **قوله** لان الاول الخ اي الاول من هذا الكلام وهو انت
طالق كلام تام صدر من اهله مضافا الى محله فلا يتوقف على اخره لعدم اتصاله مما يوجب توقفه فنزل
به الطلاق في المحل المقابل قبل التلفظ بما بعده وربع المحل بعد عدم العدة فلا يلحقها شيء بعده بخلاف ما
لوقا لها انت طالق ثلاثا لان الكلام واحد او جمل واحد فالخفى باخر كلامه شرطا لتوقف اوله اذا كان
على اخره غير ان ابا سفيان يوسف ومحمد اختلفوا في وقت وقوع هذا الطلاق عليها فقال ابو يوسف في
عليها قبل الفراغ من الكلام بالثاني الذي هو قوله طالق وقال محمد وقع عند الفراغ من الثاني جواز ان يلحق
باخر كلامه ما يغز اوله من شرط او نحوه وما قاله ابو يوسف اول فانه لو لم يقع الطلاق عليها لما سقطت
ولا يته على الحاق الطلاق بها ما بينا وتالشاولو وقع الطلاق الثلاث كما قال بل به والامن خلافه فيما اذا
السقوط الولاية لغوات محل النفر وهو الزوجية حقيقة وهو ظاهر او تقدير او هو حال قيام العدة
ظاهرات اراهم ان وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد الفراغ من الكلام بالثاني كما هو الظاهر وان لم
يرده واراد ان العلم بوقوع الاول قبل الكلام بالثاني انما يحصل بعد الفراغ من التلفظ بالثاني فليس بظاهر فكان
ينبغي على هذا ان يقال بعد الفراغ من الكلام بالثالث لان الكلام انما ينتهي باخره فيظهر عن ذلك ان الاول واقع
عند الفراغ منه قبل الكلام بمجموع ما بعده **قوله** لانا نقول اخره ليس بمعجز بل مقرر الخ لك ان تقول لانسلم ان اخره
ليس بمعجز لانه يثبت الحرمة القليظة التي لا تلحق له الا بزوج اخر بخلاف اوله فكيف هذا لا يكون مغزا للجواب
ان المغزات محصورة عند كمال الشرط والاستدنا ونحوهما وليس ذلك منهم **قوله** يعقد او عقد من ان قيل قد قيل صاحب
الحواشي يكون نكاح الامتين في عقد واحد لم اطلقه ههنا قلت انما حملته على ذلك وضع المسئلة في الجاهل
الكبير على ما قال والا فلا وجه له لعدم اختلاف المعهود بالعقد الواحد والعقد من وانما قيد به في الجاهل
لانه نظم كثير من المسائل التي تختلف الحكم بالعقد والعقد من في سلك واحد **قوله** قيدت بقولي وقيل الاخر

الخ انما قيد بقول فضولي اخر لئلا يكون المقهور على قول ابي يوسف وحده فانه يجوز ان يتولى القهور
الواحد طرفي النكاح كان يقتصر على قوله تزوجت فلانة من فلان وقيلت له نكاحها فانه يعقد اتفاقا ويتوقف على الاجابة
لنزله اذ ذاك منزلة فضولين **قوله** وكان موقوفها على اجازة الزوج كما لو اعتقها معا **قوله** لان التوقف
يعتبر بابتداء النكاح على الحقيقة فكذا لا يكون محلا لتوقف نكاحها مع توقف نكاح الحرة **قوله** ولزم
العقد من جانب المولي الخ جواب سوال بان يقال لم صار العقد لازما من جانب المولي في الاول واستوفنا
على اجازة الزوج فقط دون اجازة المولي اجاب بان حق المولي سقط بالاغناق لها وجازت حرة فلا
تتوقف الاجازة عليه ايضا لسقوط حقه **قوله** ولما قيل ان يقول الخ الجواب اننا لانسلم ان عدم الحل بدل على
عدم حقيقة النكاح لان من نكح اخت امته التي لم يطلها حقيقة صح عقد عليها بلا ريب مع جرمة وطها
عليه ان يحرم وطا لامة عليه بوجه من الوجوه كما ان حل وطا من وقف نكاحها معيا بالاجازة وكذا
نكاح الجبل من راع على قول ابي حنيفة ونكاح الموطوءة بشبهة قبل الدخول وبعد الى غير ذلك مما يوجد
فيه حقيقة العقد وحرم الوطي الى غاية والا الى غاية كنكاح العتاة التي لا يميز قبلها من وبرها على قول
من قال به واذا انتفت المجازية بمعنى التكليف والحديث على وجهه بالحق الذي اخذ القابل فانه
اذا اخذ النكاح بمعنى العقد لا يشك عما قل عند انعقاد الاجازة بالقبول في وجود حقيقة العقد وان
تختلف عنه المرزوم اذ هو صفة من صفاته العز لا لامة فيكون حقيقة وجوده بدونه بخلاف ما
اذا اريد من النكاح في الحديث وما هو الا من العقد والوطي فانه اذا ادك يتوجه الجمع اما بين
الحقيقة والمجاز ومن معاني المسترك لا يخلص الاما ذكر من كونه في سياق البقي وليس ذلك ما نحن فيه
قوله بقوله عليه السلام استخ الامه على الحرة رواة عبد الرزاق من طريق جابر ورواه ابن ابي شيبة
عن سعد بن السبي بن قتيبي وهو انه كما لا يجوز نكاح الامه على الحرة لا يجوز معها ويجوز نكاح الحرة مع الامه
فالدليل احض من المدعي فتأمل فاجاز نكاح الامه لم يجوز ان المولي باعناق احدى ما يقص نكاح الاخر
فلا تلحقه الاجازة وتوقف نكاح من اتفقها على اجازة الزوج **قوله** ولو اعتقها بكلام مفعول بان اعق
احدهما وسكت ثم اعق الاخر **قوله** بخلاف ما اذا كان المولي واحدا اي واعتقها على المتعاقب من غير عطف
اوبه فانه باعناق الاول يبرر ان النكاح الثانية لئلا يلزم نكاح الامه على الحرة وبقي نكاح الاول
على الاجازة الزوج لان ما من جانب المولى يسقط حقه بالاغناق **قوله** وان اجازها اجاز نكاح الحقيقة
الاول فقط هذا يعطى على قوله فانه اجاز جاز في صورة ما اذا كان المولى متعديا واعق على المتعاقب
يعني ان اجاز الزوج نكاحها جان نكاح الحقيقة الاولى فقط لان حالة الاجازة بحالة الانسا فيصح نكاح
الحرة ويبطل نكاح الامه لئلا يلزم الجمع بينهما **قوله** ولو اعتقها المولى بلفظ واحد الخ هذه الصورة
فيما اذا كان المولى واحدا وكان الاول ان يتركها قبل قوله وان كان اثنين **قوله** لا يبطل نكاح واحد
منهما لعدم لزوم الجمع بين الحرة والامة لاحالة العقد ولا حالة الاجازة وصار النكاح لازما من جانب
المولى يسقط حقه بالاغناق وموقوف من جانب الزوج فله ان يحرم نكاحها او نكاح احدهما كذا
قالوا وفيه شيء جواز الجمع بين الحرة والامة في صورة العتاة الثانية المتقدم ذكرها **قوله** وقوله يعبر

أول الزوج لا حاجة إلى التمسيد به بمعنى الحاجة لنا في المقصود إلى التمسيد لعدم أن الروح والمولى
معاً إذ لو كان النكاح باذن أحد ما دون الآخر لم وجد الاحتاق قبل أن الروح فالحكم كذلك أيضاً ولهذا
لم يمسد تسمى الأئمة بعين أن المولى ولكن المصنف تبع في ذلك نحو الأسلام لأنه جعل الحكم توقف النكاح على
رض من المولى والزوج ولا يخفى أنه إنما إذا كان بدون رضاها جميعاً وحاج ذلك وجه للاقتضار على وجه الزوج
بل كان الأولى أن يقول لا حاجة إلى عدم رضاها **قوله** في بطلان نكاح الثانية قبل التكلم بعقوبتها والى
تحلية توقف نكاحها وإذا بطل السوف لم يمكن تداركه بعقوبتها بعد ذلك لأن السوف لا يعود بعد بطلان
فالترتيب إنما جاء من تعاقب عقوبتها تعاقب لفظة المولى المستسرة له لا من لوازه وهذا وإن كان المناسب
للمسارح أن يذكر هذا كله قبل قوله ولما قيل أن يقول فتأمل **قوله** وإذا زوج أبي فضولي **قوله** لا
يتحقق كمال أي سوا كان باذن الزوج أو لا **قوله** بطل النكاح الثاني لئلا يلزم الجمع الأخمين نكاحاً
قوله هذه المسئلة تؤمن أن الواو للمقارنة فإن اتحاد الحكم في صورة تفرقة الأجزاء بحرف الواو
وبعضها تدل على كون الواو للمقارنة والاختلف الحكم **قوله** يعني صدر الكلام وهو قوله اجزأ
نكاح هذه وضع لاجزاء النكاح الموقوف وحزه وهو قوله وهذه مثلها لما جعل بها من الجمع بين الأخمين
نكاحاً وما كان في آخره بالكلام مبطلاً لدوله كان يفرض له بالضرورة وما كان بغيره لدوله توقف أوله
عليه كما في الشرط والاستدنا وخوها من الميزات فتعين توقف قوله اجزأ نكاح هذه في العمل على
لحرف قوله وهذه به وبصير أن عاقلين معا فسد بذلك مجموع النكاحين لئلا يلزم الجمع بين الأخمين
فيكون ما ذكرناه في هذا الكلام من الاعتبار بغيرها هو المذكور في الميزات من الاعتبار بوجود العلة له
الجامعة وهو كون الآخر بغيره للأول وتثبت به المقارنة بالواو **قوله** وقد تكون الواو للحال
المراد من بيان سرفوع الواو واجاب عما كان يرد عليه سرفع في بيان ما استعملت فيه جازاً
فقال وقد تكون الواو للحال بأن تستلزم ربط الجملة التالية بما قبلها مجازاً الاستعمال في غير ما
ومنتح له من حقيقة العطف إذ لا عطف في الحال بجامع مطلق الجمع لأنه يتحقق بين الحال
وما جازاً كما هو متحقق بين المتعاطفين **قوله** لم يحسن العطف الخ فيه شيء لم لا يكون الواو للعطف
لأن المنوع إنما هو حسنه لا محته روح يتفق ولا يجب الالف وذكر العطف لا يصلح قرينه المجاز لأنه راد
في الطلاق والعتاق والحمل على الحنفية سبعين ما لم يقر قرينه المجاز وعدم الجنس والعاوضة لا يصلح
قرينه كما يبين في قوله طلق وكذا الف والالف الفرق فتأمل **قوله** والأحوال شروط لكونها بعد
كالشرط فتعلق الحرية بالأد انعلاق الإطلاق بالركوب كتعلقه بالركوب في قوله أن دخلت
والكبة فانت طالق فصار كأنه قال أن أدت إلى الف فانت حر هذا لغير عاظة يكتب وفيه نظر
لأن قولهم الأحوال شروط ليس بسديد لأن الحال في المعنى مئة لما جازها والصفة الحقيقة ليست بمعنى
الشرط عندنا فكيف ما ليس بصرح فيها ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى قولهم الأحوال شروط أنها كالشرط
من حيث التمسيد بالعامل وهذا يعني أن الحال قيد للعامل أي حصول العامل بتأثير حصول
الحال من غير دلالة على حصول مضمونه العامل فتأثير حصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه
سابقاً على حصول مضمون العامل لأنها كالشرط من كل وجه حتى لا يلزم تقدم الحرية على الأداة في المثال

المذكور ولا يحتاج إلى تكلف دعوى القلب في الجواب عنه ولا ينبغي ما ذكره من **قوله** ينبغي أن يتقدم مضمونه على
العامل لأن الشرط تقدم على المروط فلا يكون الحرية متعلقة بالأداة بل يكون متعلقة عليه فثبتت في الحال قبل
حصوله **قوله** أنه من باب القلب أي كلام مجازي من باب قولك عرضت الناقة على الخوص والاصل عرضت الخوص
على الناقة لأن العرض عليه يجب أن يكون له أدراك بعينه أي العرض أو عرف عنه فيصير التعدي بكون حراً وانت
مؤد إلى الفاعل يكون الحال في الأداة فتعلق الحرية به والحاصل هو عدم إمكان جعل الحرية شرطاً بتعلق به
الأداة لأن الإنسان إنما يتمكن من تعلق ما يتمكن من سحره والمكلم بما يمكن فيه لم يتمكن من تمييز الأداة لا يصح منه
تعلقه مع أن النفاستلزام الحرية للأداة ينفي كونها شرطاً لاستلزام وجود الشرط وجود العلق به
قوله واعترض عليه بأن القلب لا يقع إلا في كلام المرأة المتعنتين على أن التمسك مثله في مقام الاستدلال خفيف
وأما من الخطأ **قوله** أو في حال سرفع هذا جواب آخر عن السؤال يعني قوله وانت حر من الأحوال المذكورة
كقوله تعالى فادخلوها خالدين أي مقدورين للخلود في حال لدخول لاسيما الأحوال الواقعة لأن عرض المكلم
عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه إذا إلى الفاعل مقدور الحرية في حال الأداة فتح تعلق الحرية بالأداة قبل
وهو ضعف لأنه قليل في المقام الزاوي على أن كون عرض المكلم عدم وقوع الحرية في الحال ممنوع فأن عرضه
حصول العرض سوا كان قبل الحرية أو بعدها **قوله** والجملة التالية قائمة مقام جواب الأمر هذا جواب ثالث
يعني الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب الأمر هذا جواب ثالث يعني الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب
الأمر بدلالة مقصود المكلم فخذت حكمه فيصير معناه إذا إلى الفاعل مقصود حراً فتكون الحرية متعلقة بالأداة **قوله**
أو يقال جواب رابع وتصوره لما جعلت الحرية حالاً إذا صار ومفاله فلا ينبغي أن لا يستحق الموصوف
وفيه بطلان لأنه حال المودي لا الأداة **قوله** وقد تكون الواو لعطف الجملة أعلم أن الجملة المدعوفة أن كانت تامة
بنفسها غير متفرقة إلى الواو فيما يتم به شاركت الأول في مجرد الحصول دون الحكم كقوله فقام وعمر وحسن أذ ليس المتارة
في الحكم من لوازم العطف وإن كانت ناقصة فالأصل مشاركتها مع الأول فيما يتم به من الحكم أن يمكن لأجل ما تمت به
الأول معاد إلى الثانية لأن ذلك لضرورة تتم الثانية والضرورة مقدور بقدرها وقد اندفعت بالمشاركة
فلا يجعل عنها إلى تقدير إعادة بلا ضرورة ومن عطف بعد إعادة وعدمه أن الرجل لو لم لا امرأته كما حلفت
بطلاقك فانت طالق ثم قال لها إن دخلت الدار فانت طالق وطالق جعل تقدير إعادة يقع عليه طلقاً
لأن المقدركا لم يلقط فيكون كلامه شتماً على عيني وعلى تقدير عدمها يقع عليه طلقاً واحداً لأنها عين
واحد وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالعاد لوقع طلقاً أيضاً وإن كان يرد دخولها بالطلاق ولا يرد
على هذا ما لو لم يكن طالق بلاناً وهذه حيث يقع الثلاث على الثانية أيضاً جعل الخبر الأول كالعاد
في العطف بعد المشاركة فيه لاني الشرط فإن قلت لا نسلم تعدد المشاركة لأنقسام الثلاث عليها ويمكن
لكل منها طلقاً فأنهم فلا يصلح قرينه لعدم شرطية الطلاق والقرينة شرطاً مجازاً فاذن يكون ذلك
الف وعدو المواعيد غير لازمة **قوله** حتى لا يصح رجوعه قبل قبولها ليس بقيد لأن عدم الرجوع بعد القبول
من باب أول وقوع الطلاق بسبب وجود الشرط ويمكن صحة الرجوع بالنسبة إلى الشرط بأن لا يوجد منها
المال **قوله** ويمكن أن يقال الخ لأن الحمل على الحال ملزم منه إيجاب المال بالتسليم لأن المال لا يقبل التعلق
وإن قبله الطلاق في النظر الأول لا يجب وكالتالي وبالنظر الثاني يجب فدار الأمر فلا يلزم بالسك

فانهم وان لم يمكن قدر ما كانت به الاول معاد في السابعة بدلالة العطف ليللا بلغوا الكلام والفا الكلام وذلك
كحجارتهم وعمره وادامته استراكتها في يحي واحدا لان كلاهما مستند في علة واحدة فيقد رجا معاد في الثانية
لعدم صحته بدونه وفيه نظرا لاجماع اهل اللغة ان قولهم جارا الربدان والريدون صحيح من غير تقدير وادام
صحته ذلك وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المحكي في صورة العطف لا ينبغي ان يرد بعد تبينه لعمري ما غابته
التمك في اول الامر لها باعتبار معنى الجسبيه **قوله** لان معنى العارضة في الطلاق لا يدل لانه يتفك عن المال **قوله**
فلا انها الحال لان ما قصدته من الخلع معاوضة من جانبها وكذا صحيح لها الرجوع قبل تباعه فيصير كانهما كانت
طبقين في حال يكون لكل عمل الف بدلا عما حصل له من سلامه نفسي عما توقعه على من الطلاق ويكون في معنى طلق
يترط ان يكون لكل عمل الف لان الاحوال تروط فاذا اطلق اعل ذلك الشرط يصير كانه قال ان قبلت اجاب الالف
عليك فانت طالق وقد ثبت قبولها بقولها فيجب الالف وينبع الطلاق كما في ادال الف وانت حر هذا وقد عرفت
الجواب لاني جيفة عما كاله وهو ان معنى المعاوضة لا يتقيد بدلا عما حصل له من سلامه نفسي بل لا يستقيم
جعل الواو هنا الحال لان الحال هنا ما بين هتة الفاعل والفعل وقولها وكذا الف ليس كذلك لان الفاعل انما يدل على
شي من ذلك وهو ظاهر بخلاف قوله وانت حر لانه من هتة الفاعل **قوله** والفا للوصل والتعقيب اي موجه
وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة والتعقيب فيها على حسب ما بعد في العادة عقيب الاول وان كان بينهما
ازمان كثير لقوله تعالى خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضعة الآية وقوله تعالى الم تر ان الله انزل
من السماء ماء فصبغ الارض خضرة **قوله** يرمان فيه تراخ يعني غير تراخ خطوات النبي **قوله** لم تطلق اي لعدم
وجود الشرط **قوله** وتستعمل الف في احكام التعليل لانهما معلولات لها ومن شأن العلول ان توجد عقيب
علته من غير تراخ كما في قوله جارا التنا فتاب له وهي بالحقيقة في ذلك جواب شرط محذوف اي اذا كان
كذلك فتاب وقد يكون الحكم في العلة في الوجود بل التحقيق من الفاعل وان كان غيرهما في المفهوم نحو سقا
فارواه ومنه قوله عليه السلام فيما اخرجته مسلم من حديث ابي هريرة ان جوي والدولة حتى جعله ملوكا
فيستمر به لان دخول الفاعل على ان الحق حكم للترا بواسطة الملك فيصير ايضا الى التراب بواسطة
الملك فيثبت عطفه على ترايه ولا يتوقف على انما في قوله كما ذهب اليه المحاب الطواهر مسكا يظهر
هذا الحديث لان المعنى فيستمر به فيعطف به كذلك التراب بعينه لا باعنا يكون **قوله** ولا يتربى العلق
على الانجاب الابد يتبوت الملك له بالبول فيثبت اقتضا صحيح الكلام العاقل لتسوية التسارع للعلق
ويصير كانه قال ان قبلت فهو حر **قوله** لا يكون بقولا للبيع فلا يقع العدم بالوجوب التعقيب التعقب
لذلك فيكون قوله وهو حر محتملا لان جعل اجارا عن الحرية المتأثرة قبل الاجاب فيصير كانه قال ان يبعوه وهو
حر وان يكون انسا للعلق بعد البول فلا يثبت البول بالثبوت **قوله** وقد تدخل الفاعل على العلة الاصل ان لا
تدخل الفاعل على العلة لاسيما لانه باخر العلة عن العلول لانها قد تدخل عليها اذا كانت مما يدوم وجوده
بعد وجود العلول فيكون مستغلا في موضوعه من وجه كقولهم لمن هو في منق عند ظهور اثار الفرج البش
فقد انال العوت اي لانه قد انال العت اذا العوت مما يدوم ويبقى بعد البشارة ويبقى هذه الفا فالتعليل لانهما
يعني اللام قال صاحب التحقيق هذا هو المذكور في عامة الكتب وهو ليس بصحيح لان العلة لا تخضع له دوام
فانه يقال لا يصلح لاصل فقد طلقنا الشمس واللام ام افطر فقد غرت الشمس يقال الجودي اخرج فقد خرج الامير

الطلوع والغروب والخروج مما لا دوام له انتهى واجيب بان ما ذكر من الاسئلة كلها مما تدوم اذا المراد من
الطلوع هنا الظهور ومن الغروب الخفاء والخروج الانباع ففهم هذه العاني من نقض المسك فلا يكون حجة
له **قوله** قلنا لاسم هذا الخ حاصله ان الاصل في كرات د وامة الا عارض وللغالب حكم المحقق في انشاء
الاحكام الحكم عليه **قوله** وتنايل ان يقول كلامنا الخ الجواب ان العلة وان كانت هي ابتداء العوت حقيقة الا ان
ذلك لا يمنع ان يكون الجميع علة فعذر لان ابتداء الشيء لا يتحقق بدونه اذ هو جزؤه على انه من الامور النسبية
التي لا يتحقق بدونه اذ هو جزؤه على انه من الامور النسبية التي لا يتحقق بدونه اذ هو جزؤه على انه من الامور
النسبية التي لا يتحقق بدونه اذ هو جزؤه على انه من الامور النسبية التي لا يتحقق بدونه اذ هو جزؤه على انه من الامور
كله حكم ابتداءه على انا لوجملنا البشارة على الحاصل منها وهو التسور وكفينا المونة اذ لا سند في دوامة
كما تكفاها اذا الخطا كون العلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة عامة للعلة فيصير العلة علة
باعتبار معلولها باعتبار اخر فيكون دخول الفاعل العلة في مثل هذا الموضع دخولا على العلول والبشارة
علة عامة للعلة التي دخلت عليها الفا وهي الاجار بابيات العوت لكونه مقصودا منها فيكون الفا
داخلة على العلول بهذا الاعتبار لا على العلة فتأمل **قوله** قلت لانه لا يبعد ر الامر الفصح اذ اخرج
مخرج التلاعب فيما يستحيل اجراه على ظاهره كخرق التوب السمار على المفعوليه لافما اجراه على سن
استعانة وجه صحيح **قوله** لم لم جعل الفاداخلة في جواب الامر لكون قوله ادال الفاعلة لقوله انت
حر وتبصر في قوة قوله ان ادبت الى الفا فانت حر لكون الفاداخلة على العلول كما هو حقيقها **قوله**
قلت العلة اذا استندت الخ حاصله كما في الواو ان دخولها على العلة وان كان على خلاف الاصل الا انه
اول من الامار لتربة ما هو الاصل في الفا وهو التعقيب من وجه لان استمرار العلة وجود ابد وجود
العلول بخلاف الامار فانه لجان يخص ليس فيه عمل بالحقيقة من وجه **قوله** وتنايل ان يقول الامار
وان كان خلاف الاصل فيعنه عمل حقيقة الفا من كل وجه اذ به نصير داخلة على العلول الذي هو الاصل
فيها فيمضي ان يكون هو الاول واجيب بانه على تقدير الامار لا سبق للعطف لان الفاعل جواب الشرط
للتعقيب المحض للعطف وعرض بارها في العلة كذلك والامار انما يكون بنهجي ما وقع التضمين عليه
للاغاية قبل والذي حكم باده هذا الاشكال ان الفا في العلة للتعقيب المحض وهو عمل بالحقيقة من وجه
تفاوت لقوات بمعنى العطف وفي الجزر كذلك فتعارض فيخرج ما قلنا لعدم الامار وتنايل ان يقول لنا
في العلة ليست للتعقيب من كل وجه وفي الجزر له من كل وجه فيعارض ذلك بانه الامار ويمكن ان
يقال الامار قوي لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارض ذلك **قوله** ونسعار الفا بمعنى الواو ولهذا
قال بعض شائخنا ان الفا في قوله تغير الموطوة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بمعنى الواو
لنقد حقيقة على ما تقدم وكان على الاخلاق المار في الواو متوقع واحدة عند وجود الشرط عند الامام
وعند ما نلت قال صاحب البردوي الحقيقة اولى لان المصار الى الجار عند تدور والتدور ضم ممتوع وكان
العمل بها اولى فلهذا اختاروا الاتفاق على وقوع التلك وكذا اذا قال بالفا لان من حقيقة المعلق بالمرتبة
فلا يختلف الحكم بالمعتمد والتاخير وعند ذلك البعض يقع التلك اتفاقا كما لو قدم الجرا بالواو ودور
ابو النبي في الخلفات لو قدم الشرط يقع التلك بالاتفاق سواء كانت موطوة او لا وذكر الكرخي والطحاوي

ان السبلة على الخلاف وان احو الشرط تنفع الثالث انما قاله فقوله فيما قاله ترك حقيقة الفاعل
وجه الخ فان قيل السبب بتأديب كحقيقته ايضا حيث جعلتموها كالواو قلنا بل ولكن باعتبار الوصف الذي هو
الترتيب لا باعتبار الاصل الذي هو اتيان العايرة بين المتعاطفين اذ حقيقة بغيرها تلك العايرة بوصف
الترتيب على ان تقول اذ ادار الامر الحجاز والاصمار كان الحجاز اولي لانه جنس منه **قوله** وهو ان يكون بينه
وبين العطف والعطف عليه جمله ولكنها تأتي ايضا لبيان المستلزمين لقوله تعالى وفي لعنار لمن قاب
وامن وعمل صالحا ثم اهتدي وقوله تعالى فذكر ربة او اطعم في يوم ذي سعة يتما ذامقربة او ميكنها اذا مشى
ثم كان من الذين امنوا الا انهم في ذلك لتراخي الايمان وتباعد في الترتيب والفضيلة في الاية لما تبين عن الحق
والصدق لا في الوقت لان الايمان في ذلك هو السابق لتراخي الايمان عن التوبة والايمان والعمل الصالح في
الاية الاولى لان الله تعالى لو لم يخلق الايمان لم يحصل له شيء من ذلك ولو حصل الايمان والاهتداء اعمل
دوا بهما كان مما يحق في تحقيق معنى الترتيب مع الممثلة لتحقيق تراخيها بذلك المعنى مما ذكره في العطف
عن ذلك قوم لظاهر لا يبين انها لا تفيد الترتيب بين الحل المتعاطفة بها وقد عرفت نوحه ما غفلوا
عنه **قوله** يحصل كمال التراخي الخ اذ هي موضوعة مطلقة والمطلقة تصرف الى الكمال والكامل ما ذكره
قوله وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في الحكم الخ وما ذهب اليه الامام اول لان التراخي من حيث التكلم
يستلزم التراخي من حيث الحكم دون العكس لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في الحكم صمم كما في الانساق
فعل هذا يلزم ان يكون القابل بالتراخي في الحكم قابلا به من جهة الحكم ايضا فتدبر ولا مانع في تقدير
انفصال اللفظ وتراخيها مع اتصاله حقيقة لما ان لنا ظران بغير الموجود معدوما والوجود موجودا
بما يرتب عليه ما يتق به من الاحكام ومثله ليس منكر في القابل والاحكام متعلق الاول لان اتصاله بالشرط
قوله لعدم تعلقه بالشرط لوجود الفاصل **قوله** ولما التالت لعدم الحل لانهما نت لا ال عدة **قوله**
وافادة تعلق الاول الخ هذا اذا لم يدخل المدار بعد الخروج عن عصبته لانها محل اليمين لا ال **قوله**
قلت فاذا قام السكون مقام التراخي في الجمع وهو معنى الواو وصورة الامة كافيته في صحة العطف وتباعد
المساركة في المبتدأ بخلاف التعلق بالشرط فانه يتوقف على صورة الاتصال ومعناه حتى لو قال ان دخلت
الدار فانت طالق طالق لا يتعلق التاني والتالث **قوله** تطلق تلافا اي ليقول المحل وان لم يكن
مدخولا بها تطلق واحدة واحدة وبلغوا ما بعده لغوات المحل بوقوع الاولى لا ال عدة **قوله** وفي
قوله صل الله عليه ولم هذا جواب سوال قدبره ان يقال لو كانت في الترتيب والتراخي كما جعل الكفارة
قبل الحنث كما قال به السابق فيمن حلف رارا ان يكفر قبل ان يحث لورود تحجيل الكفارة قوله صل الله
عليه ولم من حلف على من فرائ غيرها جنس منها فليكن عن يمينه ثم ليأت الذي هو جنس رواه الطبراني
من حديث ام سلمة رفته بلفظ لم يفعل الذي هو جنس وروي الحاكم عن عابسة رضي الله عنها انها
قالت كان رسول الله صل الله عليه وسلم اذ حلف على يمين حثت حتى تزلت كفارة اليمين فقال لا احلف
على يمين فادري غيرها جنس منها الا كبرت عن يميني ثم اتيت الذي هو جنس وهذا في البخاري عن عابسة قالت
كان ابو بكر رضي الله عنه قد ذكره وهو الصواب واخرج ابن ابي شيبة عن ابن عمر وسلمان وابي الدرداء رضي الله
عنهم انهم كانوا يكفرون قبل الحنث **قوله** عملا بالرواية الاخرى وهو قوله عليه السلام من حلف على يمين فرائ

غيرها جنس منها فليأت الذي هو جنس لم يكفر عن يمينه رواه مسلم من حديث ابي هريرة بلفظ ولما وفي
المتفق عليه من رواية عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه فأت الذي هو جنس وكفر عن يمينه ولما اختلفت
الرواية في حديثي ابي هريرة وعبد الرحمن بن سمرة وقدم بعضهم الحنث على الكفارة وبعضهم الكفارة على الحنث
ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدي بن حاتم فجعلنا في الرواية الاولى معنى الواو بخلاف الاتصال الذي
بينهما في معنى العطف فان الواو لطلق العطف ثم اعطف العطف والمطلق داخل في العطف فينما اتصالا محتويا
فيستغنى احدهما للآخر عند تعدد العمل بحقيقته **قوله** وهو اقرب اليه وذلك لان تم للترتيب والفا كذلك
فالعمل عليها اقرب من الواو وتغير الجواب ان الغرض عدم الترتيب وذلك لا يحتمل الا بالحل على الواو وكذلك يقول
الواو لمطلق الجمع فيصدق جواز تقديم الكفارة على الحنث وجواب بانه نقيض احدا صافا وهو عطف
السابق بقرينة الرواية الاخرى **قوله** بل لا يثبت ما بعده والاعراض عما قبله اي يجعله في حكم المسكوت
عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه فحجابه في زيد بل عمرو يحتمل في زيد وعدم يجيبه وفي كلام ابن الحاجب
انه يقتضي عدم الجبي قطعا واذا انضم اليه لامارضا في نفي الاول فحجابه في زيد لا بل عمرو وكذا ذكر المحققون
فعل هذا اي لا يكون لفظ معنى المدارك ان الكلام الاول باطل وغلط كما ذهب اليه بعضهم بل لان الاجزاء
به ما كان ينبغي ان يقع بالجملة وقوعها في كلام الله تعالى للاخذ في كلام اخر من غير رجوع وابطال واما
ما جاء في زيد بل عمرو وذكر عبد القاهر انه يحتمل وجهين احدهما ان يكون التدوير ما جاء في عمرو والتاني
ما جاء في زيد بل جاني عمرو فيكون نفي الجبي تابنا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل
وحده بدون حرف النفي **قوله** فيما سأل الطلاق قلنا هذا قياس مع الفارق فان الطلاق انشأ فلا يدخل
المدارك لانه لا يحتمل الصدق والكذب يكونه اخراج الشيء من العدم الى الوجود بخلاف الاقرار لانه اجبا
يحتلما فدخله المدارك الا ان المدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا فبقي اصله
فكانه قال اولا على الف ليس معه غيره ثم ذكر ان الافئدة وابطلته بقوله بل مع ذلك الالف التي اخر
عملها حكم العرف كما يقال سنون بل سبعون فانه يراد به زيادة العرف فقط هذا الخدر جسيمة
المال كما مثل اما لو اختلف مثل له على الف درهم بل لقاتوب فالحكم فيه لزوم الجمع اما اذا علق اي
في غير الموطوعة وان كان الحكم كذلك في الدخول بها لان العرف المذكور غايتي في غير الدخول بها واعلم انه
لا فرق في صورة التعليق بين ما اذا قدم الشرط واخره **قوله** نصار كلامه عنزلة مبهين الخ لكان يقول
لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وايضا لا دليل على تعدد الشرط وانشاع تعلقه
بالشرط المذكور يمينه ونسك بعضهم بان ذلك حسب اللغة وهو مما لا بد له من نفي عن امة اللغة كيف وقد
اجمعوا على ان يحسن عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تعدد الشرط
ولم يفرقوا بين قوايين ما حصل الرجوع وبين ما لا يحتمل يقال انه فقد ابطال الاول فكيف جعل الثاني
معلوما ما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال العطف عليه كالمواحدة لا افضل الشرط والتعلق فاقم
قوله واذا عطف بها جملة على جملة الخ لا يوجب نفي ما قبلها وانما يجب اختلاف الجمليتين بالاجاب والسلب
فان كانت الاولى مسببة وجب ان تكون الاخرى متعينة وبالعكس وبكفي الاختلاف من جهة المعنى سواء كان
تخلفين لفظا نحو جاز زيد لكن عمرو ولم يجزى اولا نحو سافر زيد لكن عمرو وحاضر وهو نظير بل في عطف الجملي

بل

لكن

والوقوع بعد النفي والاجاب كما انها ليست في عطف المفردات لئلا يختص بما بعد الاجاب
ولاكن بما بعد النفي الا ان بدل الاعراض عن الاول حتى كانه ليس بذكر واثبات الحكم الثاني فقط فلا
يكون بالعطف بها الا اجاب واحد ولكن ليس فيها اعراض عن الاول وانما الحكمان معهما متحققان
في الكلام اذا اجاب ان احدهما نفي ثابت بدليله لهما والاجاب ثابت لها لا يقال ان موجب
بل ومضاهي الاول واثبات الثاني نفي اتفق في ريد في قوله جاني ريد بل عرفانه مبني على ان معنى
الاعراض عن الاول هو بطلاله والحكم سقيمة لاحضله في حكم المسكوت عنه وهو خلاف بدليله المحققين
قوله هذا استثناء منقطع للحال بعض متساخنا المحققين غير نص على اتصال الاستثناء من عموم العطف
لكن بدليله فاما **قوله** والا فهو متساخنا اي ان لم يوجد الاتساق بقوات احدا الحين فالكلام مستثنا
بكر الحكم النفي في الكلام ولكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالنفي اي الكلام الذي دخل عليه
لكن متساخنا غير متعلق بما قبله **قوله** ولكنه لقلان هكذا في بعض كتب الاصول وفي بعضها لكن فلان
بالعاطفة وهذا ينبغي على انه لا فرق في التمثيل بين العاطفة وغيرها لعدم تغيير العن لان الاتساق
الايمان بلكن العاطف لكون الحق في حروف العطف لانه جدي يكون سهاده فردا ملكتا لمقرله التنا
على المقر الاول وبشهادة المفرد لا يثبت الملك فبقي العبد ملكا للمقر الاول **قوله** هذا السؤال وارد
على نفي المقر الملك عن نفسه سواء وصل او فصل حاصله ان المقر له متى بقي الملك عن نفسه من اصل بقوله
ما كان لقط كان قوله لكنه لقلان اقرارا على العبد وانما باطل وهذا هو الوجه الذي ذهب
اليه زفروا بطل اقراره ولكن صححنا اقراره بالطريق الذي ذكرناه في الشرح عند الاتصال لان نفي الكلام
ولو بوجه بعيد او من الغاية **قوله** كان قوله لقلان الاول ان يقول كان قوله لكنه لقلان
قوله لكن لقلان الاول ان يقول قلت لكن لقلان الح **قوله** وصار نوبات النفي الثاني وهو اختلاف
محل الاثبات والنفي **قوله** فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيز عايدة وحين الح هكذا في جميع
الشرح وهو المذهب وقد وقع في نفي التحقيق لا اجيز عايدة ولكن اجيز عايدة وحين وهو سبق فلم لان
المذهب انه لو قال لا اجيز عايدة ولكن اجيز عايدة وحين يصح النكاح الاول للاتساق الكلام وانظر
التدراك الى قدر المهر لا ياصل النكاح **قوله** وجعل كناية وباني خبرها كلامه يتبدل بفيد نكاح اخر
غير ما بطله فيقوت به الاتساق لعدم صحة ما بعد جعل لكن تدراكا لما قبلها لانه لما قال لا اجيز
النكاح النفي النكاح فلا يمكن اثباته بعد اتساخه بماية وحين والارم كون الشيء الواحد متبدا
ومتبعا وهو محال والاضاد مبطل للاتساق لان الاتساق انما يكون بعلاجه كون الشيء تدراكا
كالصرد وتذكرها هنا محال لما ذكرنا **قوله** ولو قال اجزت النكاح ان زدت حين جاز الح ولم
يلزمه الخسيس ان لم نقل لانه قوله ان زدت شرط زائل لا يجز به اذ ليس بمعذور مان **قوله**
اعلم اي اعلم ان اولين موضوع للشك ولا للتمسك ولا للاباحة وان افضى اليها في الخير والامر فلا ما
وهب اليه سبل لاعة ونحو الامام واختاره المصنف وعامة اهل الفقه وذهب النافذ ابو زيد الداوود
وكثير من ائمة الاصول والحوال انه موضوع في الخبر للشك بمعنى ان الكلام سالك لا يعلم احد السان
على الخسيس وفي الامر للخير والاباحة وتنزع به الطريقين ان الشك هل هو معنى يعلم ان ينقل بالوجه

او

ام لا وهل هو المتبادر عند الاخبار به ام لا فنعده الاول بان الكلام انما وضع للافهام ولا افهام مع
الشك والتمسك الاخر بان ان الفضل كما يكون بانها موعود يكون بانها غير الغرض من الاعراض مع تبادر
الذهن اليه عند الاطلاق والحق الاول لانه لو كان موضوعا في الخبر للشك لا فاد في غيره ايضا كما فادته لاحد
اليتين فما لا يختلف باختلاف الحال واولي بالحقيقة مما يختلف بكل حال مع ان الاصل عدم الاستدراك وما
تضمنه تبادر الشك فاما حصل من محل الكلام من كون او موضوعا لغير بعض المحققين انه لا نزاع لانه لم
يردوا الا بتبادر ذهن عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان اوله
يوضع للشك والافالسك ايضا بمعنى يقصد افهامه فان خبر الحكم المخاطب بانه سالك في بعض احد
الامر **قوله** اد الترادف خلاف الاصل لكن ان يقول لا نسلم الترادف اذا وقعت اول الشك لان لفظ الشك
وضع لاستواء الطرفين ولو موضوعا لنفس الشك الذي معناه استواء الطرفين فلا يرادف لعدم اتحاد
الحسن لان معنى الشك لزم معنى ولا سببه فاما **قوله** هذا الكلام انشائي شرعا وعرفا لان اثبات الحرية
لم يحقق بغير هذا للقط فلو كان خبرا كان كذا **قوله** يحتمل الخبر اي لانه وضع للاخبار حقيقة ولغة ولهذا
لوجع بين جرد جرد في احد كما خروا في هذا خروا وهذا لا يفتق العنق القن منها لا احتمال الاخبار
المطابق للبحر واما الاول فاجاب عنه بعض متساخنا جواب بعيد جدا عدم ذكره اولى **قوله** ولو كان
انشاء محضا لم يجز على البيان اذا لم يجز على انشاء العنق ولو كان انشائيا محضا واظهارا لم يشرط صلاحية
المحل عند البيان والحاصل ان في كل من قوله هذا خروا هذا يشهد بان شهادتها بالانشاء وشهادتها بالخبر يجب
اعمالها **قوله** فاعبر جزمته الانشائي في مواضع التهمة فلم يسمع ميانه في الميت وكذا الوكيل لا امرانية احديهما
طالق فماتت احدهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لرواى المراجعة فلو ان عيشت الميتة صرف
في بطلان مهران عنها ولا يتبطل بصدق في ابطال الطلاق **قوله** لعدم التهمة اي لان كل واحد من العدين
منزلة في ان يفتق وبين ان لا يفتق فلا يتعلق به حق الورثة لان حقوقهما متعلقة باحد العدين
فقط لصدور هذا الكلام منه في زمان الصحة فالبيان في تميز القيمة لا قيمة فيه كما انه لا قيمة في البيان
في قليل القيمة وانما شل بكثير القيمة لان ثبوت الحكم في الاعلى يستلزم ثبوته في الادنى بالطريق الاول
دون العكس ولانه لو كان انشاء لما صح البيان في تميز القيمة الا ان يجز الورثة لتعلق حقوقهم به لان العنق
في المرض وصية ما خلا في البيان في قليلها ما فانه يصح لعدم تعلقه بحق الورثة بخروجه من الثلث **قوله**
كالمكاتب من حيث انه منزلة بين ان يودى فيمحق او لا فلا ولا يتعلق حق الورثة الا ببدله **قوله** ولا
يشرط اجتماعهما الح لتقابل ان يقول اذا كانت اول الشخير بالجمع فيه تمنع فكيف يقول لا يشرط اجتماعهما
او يفهم منه جواز الجمع لكنه ليس بشرط بل هذا الكلام انما يناسب الاباحة ولا نسلم او في موضع الانشاء تكون
للتخير واعمال قد تكون للاباحة بحسب المقام ويمكن ان يجاب عن الثاني بان المقام ليس للتخير واما
الاول فاجاب عنه بعض متساخنا جواب بعيد جدا عدم ذكره اولى قوله استحسانا والقياس ان لا يقع
هذه الوكالة للمهالة وجه الاستحسان ان مبني الوكالة على التوسع لعدم تعلق الالتزام بها وهذه
جهالة مستدركة فلا ينبغي ان المنازعة فلا يمنع الصحة **قوله** لان جاز الشرط الح طاهر هذا انه علة
لعدم الافضائية الى المنازعة وليس كذلك وانما هو علة اخري لوجه الاستحسان فكان المناسب الاثبات

بالواو وحاصله انما المتاحيات النجس بخلاف النجس الى المروى فيكون معبراً به فلا يجوز فيها
 زاد على التذلة لانه فاع الضرورة **قوله** اعتبار المحل بالزمان والوقت مدة خيار النجس
 فلا ينافي في الحاق الاقوي بالاعطف والقياس العكس وتقرير الجواب انه لما كان الحكم هو المقود والعقد
 وسيله اليه وما يتعلق بالوسيلة تعلق بما هو وسيله اليه فحصل المساوي وجاز الحاق مع ان قوه
 فلو جاز الترط بالحكم وضعف تعلقه بالعقد بمقابل بقوة تعلق خيار النجس بالعقد وضعف تعلقه
 بالحكم وحديث حصل العادة ويجوز الحاق قوله **قوله** اعلم ان قدما نقول بن لا نفيد الخ يعني ليس قيد الضرر
 كابل هو انفا في الاصل في اليهود بيان الواقع لا الاحترار **قوله** يجب مهرانا في هذه المسائل لانه هو
 الواجب الاصل الخ منشأ هذا الخلاف الواجب الاصل في النكاح فذلك مهرانا لانه اعدل فلا يعدل عنه
 الا عند صحة السمية وقد فسدت الجمالة بادخال كله او غيرهما الواجب الاصل المسمى فلا يعدل عنه الى
 مهرانا الا اذا فسدت من كل وجه وهو مشف اذ يمكن ايجاب الالف او الاوكس للشفق به كذا قالوا **قوله**
 ان يقول جمل ان يكون هذا الاصل خراجا فيجوز ان يتفقوا على ان الاصل من المثل ثم يختلفوا في فساد السمية
 في هذه فسدت فسدت لا دخال او فيصار الى مهرانا المثل وعندها لم يفسد لان المردود بينهما لما تفاوتت وضمت
 رايها ما كان فقد وضمت بالاقل او الاوكس فحين لم يصر الى مهرانا المثل لان المصير اليه حكم عقدا لا سمية فيه
 صححه **قوله** ثم شذخ الخ يعني ان كان من المثل العين او اكثر كان لها الخياران شات اخذت الالف حالة
 وان شات اخذت الالفين بعد سنة لانها الترتب الخطا في القدر واما في الجمل واذا كان اقل من الف كان له
 الخيار في العطا ان شاعط الالف حالة وان شاعط الالفين بعد سنة لانه التزم الزيادة الى العين
 بصفة الاجل الى الالف بلاءها وما تخلفا في تقييد وان لم كان بينهما عين لها مهرانا المثل وفي باقي الصور ان كان
 مهرانا المثل مثل الاقل واقل منه وجب الاقل وان كان مثل الاكثر واكثر وجب الاكثر وان كان بينهما وجب
 مهرانا المثل **قوله** يجب احدا لا شيئا عندنا ذهب الجمهور الى ان الواجب في الواجب الخ من احدا لا شيئا الثلاثة
 عن وعن ومكلف خيار تقييده بالفعل كان يكون واحدا منها ايها شافيتعين في من فعله لا بالقول كان
 يقول عيئت فعل كذا الكفارة ولو اني بالكل يكون الواجب واحدا وهو ما كان اعل فتمه جلاق ما اذا
 ترك الكل فانه لا يعاقب الاعل ما هو الا في قيمة لان العرض يسقط به وقال بعضهم الواجب احدا
 عينا عند الله وان كان مجهولا عند العبد والله تعالى يعلم ان العبد بخيار ما هو الواجب عنده وذهب
 بعض متأخي العراق والعزلة الى ان الكل واجب على البديل فاذا دفع واحد سقط الباقي ثم اختلفوا
 فيما بينهم فقال ابو الحسن البصري المراد لوجوب الجميع عدم جواز الاختلال بجميعها لان يجب الاسان
 به وللكلف اختيار واحد منها وهو مذهب النعمان قيل هذا لا يكون الخلاق لتظاير وقال بعضهم
 لو اني بالجميع يتايب على كل واحد ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعل هذا لا يكون الخلاق معنويا
قوله والفرق بين النجس والاباحة الخ المشهور في الفرق بين الاباحة والنجس جواز الجمع بين
 المتماثلين في الاباحة دون النجس فذا المنع الجمع وذلك لمنع الخلو لكن الفرق ههنا انه لا يجب
 في الاباحة الا ثبات واحد وفي النجس يجب ان كان الاصل فيه الخطر ويثبت الجواز معارض الامر كما اذا
 قال مع من عيدي هذا او ذاك يمنع الجمع وجب الاتصاف على الواحد لانه الما موريه وان كان الاصل

فيه الا

فيه الاباحة ووجد بالامر واحد كما في حمال الكفار يجوز الجمع حكم الاباحة الاصلية وهذا اسم الخبير على
 سبيل الاباحة **قوله** ولنا الخ حاصله كلمة او ان اقتضت النجس لكن لا يمكن القول منابه وذلك لان او
 دخلت بين اجاربه وهي متوعدة بالحقيقة والغلط فدل تويها على توييح الجناية وهذا لان الجزا
 المجازية متوعدة بتخفيف او اخذ مال او قتل واخذ مال ما سعي من سائها واكثر باطلا لانه بدلالة تنوع
 الجزا وقد ثبت انواع الجنايات معاملة انواع العقوبات في حديث بن عباس رضي الله عنه وهذا لان الجزا
 انما يكون بحسب الجنايات في الشدة لقوله تعالى وجزا سبعة سبعة مثلا ولانه لا يليق بالحكم ان يعاقب
 على اخف انواع الجناية باستد انواع العقوبة ولا على الاشد بالاحف فلوا ثبتنا النجس فعل بالابتنية الحكمة
 بكلام من له الحكمة الباهرة وهو كمال فلما نقرر العمل بالنجس مهرانا المثل المقتضي لمقابلة كل نوع من
 الجنايات بما يناسب من انواع العقوبات بخلاف اية الكفار فان او دخلت في مقابلة لجناية واحدة
 في الخت ومقامه مقام الاشياء الاخرى وهي في الاشياء تنقيح النجس وقد امكن الحل عليه من غير مانع
 ههنا وامتنع مدة لما ذكرنا من المانع فافترقا **قوله** وهوان الجمل اذا قوبلت بالجمل ينقسم البعض على البعض
 الخ هذا في غير التعلق فان تمه الجزا الترط لا ينقسم على الجزا المترط بل حالة الترط بمقابلة جملة المترط
 لا يقال لانواع الجناية المذكورة ههنا لانه وفي القتل واخذ المال او خوف السبيل او اخذ المال فقط
 وانواع الاجزاية اربعة فكيف يصح الانقسام لانا نقول بل انواع الجناية ايضا اربعة الثلاثة المذكورة والعمل
 فقط وحده ولكن المصنف والتاخر لم يذكره لكونه معلوما انه مقابل بالعمل **قوله** من ابن عباس الخ
 رواه السافعي في سننه والعيني ان الجماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احدهم هذه الانواع اجري على مجموعهم
 الجزا المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كان فرد من الجماعة اجري عليه جزا ما صدر منه **قوله** من قتل واخذ
 المال ملب حمل ابو حنيفة رضي الله عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لا على احصا
 هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اتبعت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع بالقتل
 والقطع ثم الصلب والقيل فقط وان هذه الجناية متممة على جرمة تعدد درجة اتحاد فان من حيث
 الصورة متممة على جناية واحدة فيما انظر الى قدرها حيث يتحقق تعدد الجزا بالنظر الى الخادها يتحقق
 واحد او عند ما يتعين الصلب او القتل لظاهر الحديث وقد تعارضت الروايات في حديث بن عباس ففي
 بعض الروايات ان من اخذ المال وقيل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقط **قوله** على سبيل البديل **قوله**
 وذلك الواحد الاثم الذي يصدق على العبد والداية والاعم يجب صدقه على الاخص عن عوما كالانسان فانه
 يصدق على ربه وعمر وبكرهم ولد الواحد الجزا العين في مسيلتان يصدق على كل من العبد والداية
 غير لانه اي الواحد الثابت ههنا لان او وضعت لاحد البتس **قوله** محل للعقوبة لصدقه بالداية والداية
 غير محل للعقوبة **قوله** ولما قيل ان يقول ان ايجاب الحق انما هو على ما يصدق عليه انه احد البتس لا على
 المنوم العام اذا احكام بتعلق بالروايات لا بالهومات يعني واذا لم يكن بعض ما صدق عليه المنوم
 مالا ايجاب الحكم بتعين الاخر له والجواب عنه ان هذا مفهوم طبعي حكمه حكم الروايات لان المطلوب
 به فرد خارج منه فهو جزا الجزا الخارجي وجزا الخارجي خارجي وما كان خارجيا تعلق به الحكم
 وذات كل شيء حكمه متعلق به الاحكام على تقدير وجوده في فرد خارجي بعينه المكلف كما في الواجب الجزا

اخذ المال والقتل وهما جانيان
 مختلفان ومن حيث ان مجموعهما يقع
 في حق على المادة متممة على جناية

لا يترجم عول او منطبق حتى يتاتي ما قبل **قوله** ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوي العبد خاصة لم يفتق
عنهما لان الباطل الاحكم له ولغايل ان يقول لان لم يظهر الجواب يدل على عدم العتق عندما اذا نوي العبد خاصا
وذلك لان الكلام في الطلق عن الميتة اذا اعتد بها اذا كان قابلا لها يكون عاما مخصوصا فلا يشترط له غير ملاحية
المقتود بالحكم لاكل ما حرق عليه اللغز لعدم الحاجة اليه عند ارادة المقتوص ويؤيد ذلك ما نقل عن البسوط
من ان العبد يتخير بائنة **قوله** لكن على احتمال التعيين اي لكونه في بجهة الكلام ووقوع العتق في العبد بناء على
ان ابراهام ذلك الاحوال لا يبرهن انهما من كل وجه وانما هو ابراهام على شرف الروايات الاحتمال التعيين على ما مر **قوله**
حتى لو انه التعيين في مسئلة العبد من الماحل ان الكلام في مسئلة العبد من جاز على حقيقة لعدم المعارف وفي
هذه المسئلة معروف عن حقيقة وهو الواحد لا علم لوجود المعارف وهو عدم ملاحية الدابة للحكم الجاز
وهو الواحد التعيين والعل بالجاز المحتمل اولى من الاحوال صونا لكلام العاقل عن اللغو **قوله** اي لو كان المذكوران
غير من هذا السعي عنه كما لا يخفى **قوله** وانما كانت حقيقة ما من وصليته فان قيل لو كان مكان الدابة عند الغز
ما الحكم فلنحكم عديده لوجود المصلحة في عتق الغز وان توقف الوقوع على الجاز **قوله** فيبطل الجاز هذه الفاء
تسمى الفاء الصريحة عند الأصوليين وفا الصريحة عند اهل الميزان وقا جواب شرط حدود عتق الجاز اي او اذا كان
تلك فيبطل فقد جري كل عمل اصله الذي حققناه في بحث الاستعاره عند قوله للاكبر سننا منه هذا البني فلا يعقل عنه
قوله ففرض معنى او العطف اي في افادة الجمعية في الحكم لا عين الواو نفسها لان او نفقضي آيات الحكم لكونها
على الافراد والواو بعض ذلك بصفة الاجتماع فيما مشيها بان لا يترادفان فمن حيث ان كل واحد منهما مراد بيشيه
واو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما على الافراد لا يكون منها فيكون معنى او مرعيا من وجه وفي الجملة المسماة
من او مراد كاد ما ليس في الجمعية المستفادة من الواو فذلك فائدة الاستعاره فانهم **قوله** لم تحت الامرغ لانه
لما تحت بكلام احدهما لم يبق اليقين فلا تحت بكلام الاخر ولا تحت له في تعيين احدهما لكلام كما في قوله لا كلين
اليوم فلانا او فلانا فان له ان تحت احدهما للبر ولو استعمل او في الايلا بان قال لا قرب هذه او هذه اربعة
اشهر يصير مولى ما حتى لو لم يقر بها ما تناو ذلك ان تقول لو كان او احدا الشان كان منزلة لا اقرب احدهما
وفيه يكون مولى من احدهما فقط حتى لو مضت المدف مانت احدهما والخيال له فيبقي ان يكون هنا كذلك
والجواب ان القياس مسيلتنا هذه ان هذه يكون مولى من احدهما ايضا لان احدي ببقى عن معينة فكانت كالمتركة
وقد وقعت في النفي فتعم الا انها كلمة خاصة لانها لم تنم كسائر قرابين العموم وكانت في حكم المعارف فلا تنم
في النفي بخلاف او فانها توجب العموم في موضع الاباحة فكذلك في موضع النفي **قوله** لان تعدد المختار هذا لا يسلح
علة لما قبله وكان حق الجاز ان يقول وان لم يتعدد اليقين لا يتعدد المختار لان المختار مثل مثال النفي لم قد
مثل المصنف رحمه الله للنفي بالمثال الاول فالحاجة الى ذكر هذا المثال وكأنه وعقل عن مثال المصنف **قوله**
لم يجوز ان يجالس كل واحد من الفريقين اي لم يخرج عن هذه الامر بالامتنان على الجالس احدهما **قوله**
وفيه تحت الخ الجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والساكت ليس بحجة على الاصح كما سيجي على اننا نحن والساق الساكت
وكتيصل الحاصل لم لا يجوز ان يكون المراد من سوال العدائنة الدوام والنبات عليها اذا تقدم بها نبي **قوله**
فله ان يكلمها وكذا اذا قال والله لا قربكما الا فلانة او فلانة فليس يحول منهما وقالوا فيمن قال قد برى فلان
من كل حق قبله الادرام او دنا ينران له ان يدعي المالبين جميعا لان هذا موضع اباحة وذلك دليل العموم

اما من السيلة الاولى فظاهر واما الثانية فلان قوله هذا يوجب خطرا الدعوي في جميع الحقوق فكان قوله
الادرام او دنا ينران استثناء من الخط **قوله** او استعار او معنى حتى والمناسبة ان او احدا المذكورين كل
منهما بالخيال قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفضل وانما لم تجعل معنى ال مع انها نهاية
فيما على ان ما ذهبت اليه فيه عطف على الاقرب وهو اول بخلاف ما ذكره الزخري على ان الاعتراض
على المثال ليس **قوله** والاول يمنع والثاني يحصل الحاصل وجه الاول انه اذا تاب عليهم كيف يصح
دعاه عليهم ووجه الثاني انه اذا تاب الله عليهم فقد حملت الهداية لهم فيكون سوال الهداية لهم
كتصلي الحاصل **قوله** ولغايل ان يقول الخ الجواب على ما ذكره الزخري يخرج الآية عن ان يكون من هذا
القبيل ومثله له بخو ما لو قال والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل تلك الدار بالصب فان وفيه
يعني حتى ان ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار عدم دخول الدار
الاولي الى ان يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها او لا تحت ولو دخل الثانية او لا يرفى عينه لانها
المحقوق عليه لمعذر العطف للاختلاف وفيه نظر على ان ما ذهبت اليه فيه عطف على الاقرب وهو اول
بخلاف ما ذكره الزخري على ان الاعتراض على المثال ليس **قوله** وايضا اطلاق الفساد في العطف على ما
ليس حسنا ليس جسيما بل يتناسب المتعاطفين انما هو شرط الاحسنية **قوله** وفيه نظر الخ يمكن الجواب
بان الكلام في عطف جرح والفعل على الفعل لا عطف الجملة على الجملة وما ذكرنا الاستشهاد ولا رد علينا للفق
بين الواو والواو تنصب المضارع بان مضرة الا اذا كانت للمعية دون العطف بخلاف او فان
لا تنصب المضارع بان مضرها الا اذا كانت بمعنى اي وهو معنى حتى او لان وح اذا ما يعين الخ في الآية
على حتى الناصبة لعدم تقدم الفعل المنصوب ومع هذا لم يمنع عن الاجزاء الحقيقة وهي الجمعية ولعل
ما يغيب هذا الاختلاف من خواص كلمة او فان لبعض الحروف شيئا في الاختصاص ليس بغير اختصاص لكن
ما لا يترادف واذا صدر الكلام متفيا للصد انقطاعه بفعل الواقع بعد او لان النفي في الحرم مما يحتمل
الامتداد بشكل يقول الرجل والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار اليوم فان او هنا للخير
فان او هنا ليست بمعنى الغاية وان صحح بين نفي لان موبد وآيات الايات موقت والموقت لا يصلح غاية
للموبد فوجب العمل بالخير فاذا دخل الاول تحت في الا اليقين الاول وبطل الثانية لانه جرح نفسه
في التزام الخت باحوي اليقين فاذا الرنة تحت باحديهما بطلت الاخرى وشرط الخت في اليقين الاول
الدخول في الدار الاول وفي الثانية ترك الدخول في الثانية بعد النفي والعطف وحتى بان يكون ما بعد خرا
او ملافا واختصاص لا بان لا يكون ما قبله متفيا وخود ذلك وحتى للغاية حد النبي ونهايته التي ينبغي
بها يعني انها ومنعت لان تدل على ان ما بعد ها غاية ونهاية لما قبلها كالي وان كان بينهما فرق من حيث
ان حتى يجب ان يكون للغاية بعدها مما يفتقر به المعيا سواء كان الجزا الاخير ما قبلها خوا كمن السكة
حتى راسها او ملاقيها كخومت الليلة حتى الصباح فلا يجوز حتى ينفقها وان الى ليست كذلك فيجوز ان
نصفها والى تلتها ولكن وقع الخلاف في دخول ما بعد ها فيما قبلها فذهب الجمهور الى عدم الدخول كالي
اذ هو الاصل واختاره في الاسلام وتبعه المصنف مشيها اليه باطلاق المشابهة وذهب عبد القاهر
الزخري وعامة المتأخرين الى الدخول نظرا الى العرض من الفعل المتعدي حتى وهو القضا النفسى

الذي تخلق به شيئاً فشيئاً ان ياتي على جميعه وهذا لا يتحقق بدون الدخول وذهب القراء والسيرافي
الى القول بدخول الجردون الملاقي ويوافقنا العقل الثاني في فعل الاول لم يخل الرأس ولم يتم الصباح
وعلى الثاني ان الرأس وبين الصباح وعلى الثالث ان الرأس ولم يتم الصباح **قوله** ويسهل للعطف مع قيام
معنى الغاية غير انها لا يوظف الا ما كان مما قبلها غايته في توفيقه او ضعف فيقيد العطف بها ان العطف
قد فاق في القوة او الضعف ما عداه من افراد العطف عليه وانما يرتفع على درج الترتيب الذي ياتي الى
غاية الشرف او الخطا عنها الى غاية الحسنة فالاول كقولك مات الناس حتى لا ينشأ يعني ان الموت قد ارتفع
حلوه في القوة والفضاعة بغير شخص الى ان حل با شرف الناس وهم الانبياء والساني ما ذكره المصنف بقوله
استغنى الفاعل حتى المفعول **قوله** فلو ان سرت حتى ادخلها بال نصب وحتى في ذلك حرف جر معدر بوجهها كلمة
ان يكون في ذلك خطا على الاسم تعويها ابتداء بل المصدر لا يلزم دخول الجازع على الفعل **قوله** فان قلت قوله ان
جعل خبر من سواهما وهو غير صادق عليه لان الجعل ليس هو المواضع والجزء يجب صدقه على المبتدأ
اكرهه قائم واللام يبع الحل كونه جازما اذ لا بد في الحل من امرين الاتحاد في المصدق ليصح المعيار في المفعول
ليعقد **قوله** ان جعل غايته معنى ان ضابط ذلك ان يقع بعدها مضارع منصوب سوا اتحاد فاعلة وقيل
الفعل الذي قبل حتى خوسرت حتى ادخلها او تعدد نحو ان لم امر بك حتى يصح محس في ذلك حرف جر مفعول
بورها كلمة ان تكون داخلية على الاسم يتاويل المصدر **قوله** وهي جملة مبتداه اي وهي حرف ابتداء ما بعدها
جملة مبتداه عن محمولها لما قبلها فاعلمه كانت او اسمية غير ان الخبر قد يكون مذكورا في الاسمية نحو
زيد حتى زيد غضبان وقد يكون محذوفا نحو ما كنت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ما تولى وتمتنع تقدير
ان بعدها كونه حرف ابتداء ومثال الفعلية وزلزلوا حتى يقول الرسول في فزاة من رفع يقول واسا على
من نصب فتكون بمعنى ان معنى لام حتى لا يكون فتنة **قوله** وبطل معنى الغاية هذا لا يطابق حل الشارح
مرجع الاسارة ولورجع الاسارة الى الغاية والجازع بناء على ان يشار بالفرد للمعنى ليطابق في الجملة من حيث
انه اقتصر على ذكر الاصل وهو الغاية ولا يجيء مما في عبارة المتن من عدم التطابق ايضا ولوقال فان تغذرا
فللعطف المحض وطرح لفظ البطلان وسئل هل كان اولي فافهمه **قوله** للعطف المحض اي الخالص
عن الغاية والجازع الاستفادة من الظهور المناسبة بين التعقيب والغاية والحاصل ان حتى
اذا وقعت في المحلوف عليه في الغاية يتوقف البر على وجود الغاية لتحقيق امتداد الفعل الى الغاية
وفي السببية لا يتوقف بل يجعل مجرد الفعل الذي هو سبب وان لم يترب عليه المسبب وفي العطف
يشترط وجود الفعلين لتحقيق الترتيب ويتضح كذلك في الفروع الاربعة **قوله** مسائل الزوائد اي
الثلاثة المنفردة على التوالي الثلاثة على الترتيب بحيث يعقب الجذر لوجود الشرط وهو في القرب العنا
بالصاح ولغايل ان يقول شرط البر مقتور في الزمان الثاني فلم يثبت في الحال واجيب بان اليمين يقع على
الوهله لان الحاصل على اليمين غبطة تحقه من جهته في الحال هذا هو العادة في تعقيد به وفيه نظر فان
هذا حكم بين الفور ولا نعلم ان ما نحن فيه من معنى الفور ولعل الاول ان يقال شرط البر وان كان مستورا
في الزمان الثاني لكن نقول الشرط لا يستلزم وجود الشرط وما هو الموجب للخت وهو الاقلاع قبل
الغاية موجود ولا يتحقق الموجب عن موجه فثابته قوله فيجعل غايته حقيقة هذا ان لم يغلب على الحقيقة

عرف كما هو فان غلب وجب العمل به حتى لو قال ان امر بك حتى تموت كان على القرب الشديد دون
صفة الموت **قوله** ولو قال ان لم انك حتى تغدني هذه المسئلة الثانية المنفردة على السببية والجازع
قوله فيكون المعنى لكن تغدني وشرط البر فيها اثباته اليه اثباتا صالحا لكونه سببا صالحا للتقديرية
حتى لو اننا نذكر بان اتاه بقطار ايراله بر في يمينه سوا عداه اولم يغد لان شرط البر وجود ما يصلح
سببا وان لم يترب عليه المسبب بخلاف ما لو اننا هجرنا له **قوله** ان لم انك حتى تغدني هذه المسئلة
الثالثة المنفردة على العطف المحض **قوله** حتى انتهوا الى المشاة قالوا الخبر حتى لا ياتي هذا اخر كلام الاتفاق
وفيه شيء لان المحقق لان المحقق حتى المشاة بالرفع على معنى جازعا شيئا حتى جاء المشاة وقتلوا بذلك ما هو عا
في الضعف ولم يقولوا حتى المشاة بالجزع اي انهم انتهوا اليهم اذ المشاة لم يسيقوهم وان كان ذلك ممكن يتكلف
فتأمل استعجز **قوله** استعجز حتى شروع هذا في ابتداء تقرير المسئلة ولغايل ان يقول الجواب ان كونها في ذلك بعيد
السنة سلم واما كونها ملك الافادة من غير لزوم المكافاة فلا لان ذلك من فوايد الاستعارة على ان تخصيصهم
على فادتها السببية مع الجازع يتناول منزلة روايتهم واذا ثبت الجازع والسببية اتفقا وقع احد فعل
الاسان جزا ليعمله الاخر بل لا ريب بخلاف القول محض السببية فانه لا ياتي فيه اتحاد الفاعل على معنى في ادخل
الخذ على انها للفاعل ان يدرج في الله لجنه فادخلها اذ لا يسار لا يدخلها اذ امداركة الله برحمته فالجازع
لا رمة فيه ايضا مع كونها بيضا عن كونه فلا يدخل ذلك على فاعل اعلم ان هذا القسم ليس له نظير في كلام العرب
اذ لم يوجد في كلامهم حتى مستعمله للعطف سرعة اعتبار الغاية لذلك لفتها اسعارا وبها معنى الف المناسبة
بين الغاية والتعقيب ان بعض الناحيتين يالف نظرا الى المعنى ويدونها نظرا الى اللفظ والى بعض المحققين قوله
حتى تغدني بآيات الالف ليس مستقيم والصواب حتى تغدني بالجزم لانه عطف على الجزم بل حتى ينبغي حكم
ينفع على الفعلين جميعا اذ على مجموع الفعل وحرف التبع حتى لا يدخل في جزا التي لفساد المعنى وبطلان
الحكم وهو شروع وهذا لما عرف من ان الجازع لا يتوقف على النقل في كل جزئي بل اذا وجدت العلاقة صح
ان مجرد الحس رحمه الله ممن يوجد عنه اللغة تكتفي لقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام فخرج في انها استعجز
لمعنى الفاذن وله صاحب الكتب بالمراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاذن ليكون موافقا لما ذكر في
الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما قيل مطلق الجع كالواو كاذب اليه العا في واخار الاتفاق
ان الترتيب النسب بالغاية والاخذ بالجازع لا نسب النسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاعل التعقيب
من غير قراح النسب اذا الغاية لا تراخي عن المعنى **قوله** لان الترتيب النسب بالفاظا هو ان حتى للترتيب
وفيه شيء لان الاصل في الغاية واخادتها الترتيب ليس بالوضع بل ما دخلت عليه في العطف ما يعقد الترتيب
فلا معنى للقول بان الجعل على الفاعل النسب بجاع الترتيب على انها اذا كانت الغير ترتيب احراما ما قبلها
وهما من فيها الامتداد الى الاقوي او بالعكس ولا يعقب الترتيب الخارجي ويمكن ان يجاب بان الجامع لنظر مطلق
الترتيب والاتصال فثابته من الغاية **قوله** قال الشيخ قوام الدين الاتقي في شرح المناصير في شرح
المسح **قوله** كونه بمعنى الواو النسب الخ يمكن ان يقال كونها بمعنى الفاعل النسب لظهور المناسبة بين الغاية
والسببية ان المسبب يعقب السبب وللغاية والمقابلة هي الحقيقة يعقب الغاية وهذا لما عرف من ان
الجازع لا يتوقف على النقل في كل جزئي اذ او جرت عليه العلاقة في الفاعل لان فيها العطف والسبب

وكلمة على علة **قوله** وفائدة اي فائدة المدحوف في هذه المسئلة لولم يأت اواقي ولم يتخذ اواقي وتعد
مع التراخي بحيث اما اذا اتى فتدري من غير تراخي في عينه والذكر في نسخ الروايات ان الحكم كذلك
اذا اتى في المورد والامثال والافني للترتيب مساوات مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتعددي متراخيا
حصل البر وانما يجب ان لم يحصل منه التقدي بعد الايمان متصلا او متواليا في جميع العر ان اطلق الكلام او في
الوقت الذي ذكره ان وقته مثل لم آتكم اليوم حتى التقدي في لخر الاسلام اذا آتاه فلم يتقدي ثم يتقدي
من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتقدي عقيب الايمان ثم يتقدي بعد ذلك كان متراخيا به
بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد من تقدي من بعد ذلك غير متراخ عن الايمان بان
يأتيه وقتا اخر في تقدي عقيب الايمان من غير تراخي والاشكال انما نشأ من حل التراخي على التراخي الاول
المدلول عليه بقوله اذا آتاه **قوله** حروف الجر من اضافة الشيء الى حكمه سميت حروف الجر من اضافة الشيء
الى حكمه سميت حروف الجر لانها تجر فولا الى اسم نحو مرت برزب اداسما الى اسم نحو مال لزيد وقد ذكر من
حروف الجر خمسة احرف وهي انا على من والي وفي لم يرد الحاجة اليها في كثير من المسائل **قوله** الباء للاتصاف
مومعناها الوصف بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوي دليل في اللغة كالنصف في احكام الترع والاتصاف
تعلق الشيء بالشيء واتصاله به وهو ما حقيق خوبه ذاك في التصق به او جازي على سبيل الاتساع نحو مرت
برزب والشيء التصق برزب يمكن يقرب من رزب لان مرزب الذي هو موصفة قائمة بك غير متصل برزب وعن الاخفش
ان المعنى مرت على رزب بدليل قوله تعالى وانكم لترون عليهم مصحين **قوله** لان المقصود في الاتصاف الى الاتصاف
بعضه ببعضا وهو ما قبل الباء ولفظا به وهو ما يوصلها والمضيق هو الاصل والاتصاف والمضيق به تبع منزلة
الالة فتدخل الباء على الايمان في الة اولان الباء الة كالات اذا لقود من المبيع هو الاتساع بالمملوك وذلك يتحقق
في المبيع دون الثمن لانه في الغالب من القود وهو لا يتساع بها سوى التوصل الى المقود كغيرها من الالات وهذا
صح المبيع مع عدم ملكه الخف ولم يبع مع عدم ملكه المبيع فان قلت هذا ليس بكل ادا المقصود للمبيع في قوله بعت
هذا الثمن بجزء دينار ليس الا انما ينسب كما انه لا مقصود للمشتري سوى الثمن مع ان الثمن احد الركبتين فكيف
يكون ما نال الاخر فتم له اجيب بان المقصود من سرية المبيع الوصول الى ما يتوقف عليه بها الاسناد من الماكل والمرب
والليس وخوها وليس ذلك الا بالمبيع بخلاف الثمن فانه غير مقصود بك وانما هو وسيلة اليه لانه كان مقصودا في المبيع
ايضا الا انني ان ابيع بطلان هذا المبيع قبل القبض دون الثمن وهو قوله فيصح الاستدلال به قبل القبض لان
النصف انه النتيجة والمتبوعه في الثمن ياب قبل قبضه ووزن المبيع ولم يهية عليه التلام عن بيع ما لم يقبض وفيه
شي فانه اذا اعتق المشتري العبد في يد المبيع قبل قبضه والجواب ان القيد شرط الملك وقد وجد والبيع شرطه
القدر على التسليم وذا يكون بعد القبض فان قلت هل يجوز النصف في الثمن من المبيع والمشتري ام لا قلت اما
المبيع فيجوز مطلقا واما المشتري فان كان نقود اجاز لانها متعين وان كان عينا فلا يجوز ان يكون سلما فزاع في
سرايط السلم وجعل العيد راسا بالسلم وانكر مسلما فيه فلا يصح الاستدلال به قبل القبض والفرق بين القود
ان اضافة العبد الى العبد يجعله اصلا لمصفا بالثمن تابع لمصفا به وشرطا في العكس بالعكس **قوله**
يقع على الاخبار بالحق وهو ما طابقه الواقع من الكلام ونقايه الباطل وهو وان شأ استعماله في الاقوال
واعتبرت مطابقة للواقع مراد الحق ايضا لا عمل بطلق الاخبار لان حرف الاتصاف بعض مصفا به فيكون

دليل على مفعول الخبر لان القودم الذي محبته للبا لا يصلح مفعولا للخبر لكنه مفعولا للবাদ الشيء الواحد به
لا يجوز ان يكون مفعولا لعاملين فصار التقدير ان خبري خبري خبرا مفعولا بقودم فلان والخبر للمعنى بقودم
لا يكون بدونه فلا يقع التقيد بالخبر الكاذب لانعدام شرط وهو صدق الخبر وهذا يقع على مطلق الخبر لانه
اذا لم يذكر الباطل الباقي لان يكون مفعولا للاخبار اذ يصير التقدير ان خبري خبري قودم وحسنه القودم
لا يصلح مفعول الخبر فيقدر بمضاف لحدوف هو لفظ خبر ليصح الكلام فيقول العين ان خبري خبري قودم ومدا الخبر
اسم لكلام يدل على الخبر به لا غير فيتحقق الشرط وان كاد ما ويلزمه تحقق الشرط واجاب المروي له بان الباء
اذا قدر كان ثابتا وجه دون وجه بخلاف ما اذا كان مذكورا والباء التي للاتصاف اقوي من انما للصدق
فهذا يقع الاول على الحق دون الثاني ولذا ان نقول قوله في الاول اسناد موجود وهو قودم لان المعور
سند ال قبل علة فلان في الاختلاف فان قلت الاخبار تستعمل بمعنى العلم قال يقال ما لم يخط به خبرا اي علم
فكان الواجب ان يقع على الحق كما قالوا ان اعلمت ان فلانا قودم اجب بان الخبر في العرف كلام يحتمل الصدق
والكذب ولا لذلك العلم تنفع على الخبر الحق وان باطل هو لا يجوز ذلك في العلم **قوله** فلا يحتمل على الاستدنا
لان الادن غير مجازيس فيجعل مجازا عن الغاية بمعنى حتى ولذا ان نقول جعله بمعنى حتى مجازا والاستدنا
المتقطع مجاز فلم يبرح احدا المجازيس والجواب ان جعله بمعنى حتى مجازا اقرب الى الحقيقة **قوله** لانه اي
خروجا بوصف بعينه وهو الادن عامة باعتبار عموم مومعها الوقوع في سياق الشرط اذ عموم الموصوف
يستلزم عموم الصفه تامله واما جواب السراح لمخالفة ان عدم الفرق انما يكون لولم يكن ما قدر دخول
الباعليه متقنا للاسناد وهو مهم لان مع اسمها وخرها ببعض الاسناد وهو ظاهر واذ تحقق وجود
ذلك جاعدم اقتضا الصدق لكونه اسنادا خبريا محتملا للصدق والكذب **قوله** يشترط تكرار الادن في
كل خروج ولو اذن فلم تمنع خروجه لم يجب عند اي يوسف وعدها مني شات وكما اردت ثم بهاها ولو قال
الحالف اذن بقبولي الاما في الا ان اذن لك صدق ديانة لا فضلا فيه خفيقا ولو قال في الثانية
اردت الا باذن في صدق فضلا فيه لستد بها فيكون تقديره الا باذن في الاخر وجا مضمنا باذني وهو
استدنا مفرع فيجب ان يقدر له لفظ عام مناسب له في جنسه ووصفه ليس يندى منه فيكون العنى ان خرجت
خروجا الاخر وجا باذني والنكوه في سياق الشرط نعم فاذا خرج منها بعض بقى معاده على المخرج **قوله** فان
المستثنى سبق فلم والصواب كما ان الاستدنا فقر المستثنى منه وبيان لانه حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما
يقناوله المصدر **قوله** استمر من ارتكاب المجاز فيه شي الة نافي في الشهوة وليس لم تعارض ما هو
نية المجاز فاستدرك **قوله** واما وجوب الادن في كل دخول الخ جواب سوال تقديره ظاهر هذا ولو توكل
بقوله الا ان اذن لك التكرار صدق قضا وصانته ولو توكلي مرة فقط في الا باذن صدق ديانة لا فضلا كذا
لا في جوامع البرهان **قوله** فان قلت ان مع الفعل الخ هذا السؤال مبني على منع تقدير الاستدنا وجعل
الاستدنا في مومعها كما لا يخفى بالتقدير المذكور **قوله** فان قلت على هذا التقدير ان اجاب المروي
بانه على هذا التقدير يلزم المجاز ايضا وهو جعل المصدر جبا تام بالركناه اول لان المجاز هو من الحرف
لا في الحرف جعل غير المنقوض منقوضا ثم على ذلك التقدير يلزم الحروف من بين حروف الوقت المضاف وحرف
الوقت المستثنى منه **قوله** الا وقت اذ في ليس بعام لانه مضاف الى العرفه فتخص بالادن مرة **قوله** ولو

بدل اي لوقال السائل الا وقتا اذنت لكان قوله الا وقتا اذني لصار الوقت عاما لكونه نكر في سياق
الشرط ولو صلح السؤال الى ذلك فالجواب المذكور عنه فاسد وهو قوله فلا يحتمل بالشد لان عدم الحتم لكونه
مجرد ايمه ليس معنى حتى لا يراد بالشد سلبنا انه يمتنع لكن لما قلنا قاعدة اخرى وهو انه اذا اجتمع معنا
خاطروا يسبح قدم المخطوطينا قد اجتمع عدم الحتم على التعديل الاول والحتم على هذا التعديل فينبغي ان يحتمل هذا
مقرر الاشكال ولما قيل ان يقول ما ذكرتم من انه اذا اجتمع خاطروا يسبح قدم المخطوطينا هو بين الادلة بان ورد
دليل باباحة شي ولو خطره اما اذا وقع ذلك بين اجتماع دين بان ادعي اجتهاد في اباحه شي واخرى خطره كما
منا تراضوا وتساقطوا ويرجع الى الاصل وهو الاباحة فتأمل **قوله** وفيه حتم فلم حمل هذا الجاز دون
جازاخر وهو معنى السببية للجواب عنه ان الحمل على الشرط اول لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى التركيب
بالزمان لانه بعض ملصقا به مقدما على الملحق وماذا يمكن الالصاق به والترتيب الزماني موجود في الشرط
مع الشرط بخلاف العلة والسبب لانها عامتان فان مقاديرهن للمطلوب والمسيب ومات فيكون اعتبار الالصاق
بالشرط اولي مما سواه وفيه شي اذا سلم ان الالصاق يقتضي الترتيب الزماني والصواب ان يقال لا نسلم انها اذا
كانت للسببية يتبع الطلاق بخبر او لو سلم ذلك فكذا لا يكون لانها ما يحتمل لم يعلق بها عاقبتها املا .
والحمل على الجاز فيه افعال له خيز من الحمل على الجاز يستلزم الالغا لا يقال حمله على الشرط يبطل اصل الكلام وذلك
فوق الالغا لاننا نقول الالغا فوق البطلان هذا فبقية شي وهو ان يقال لم عدل عن الحقيقة وهو الالصال في
الجاز وهو الشرط من غير ادع وهو ان كان العمل بالحقيقة وسند الجواب **قوله** والاوجه الخ قد
يقال ما ذكره السامع من الاوجه هو معنى قوله معنى الشرط اذ لم يجزوا بكونها للشرط انها خرجت عن حقيقة
الالصال ونخصت بمعنى الشرط بل انما ارادوا السببية للايضاح لانه الالصال وان كان لا يتحقق بدون اللصق
به يتحقق الشرط بدون الشرط لان الملازمة لما كانت بين الشرط والشرط اسير قالوا هي معنى الشرط
للايضاح اذ قوة المناسبة تقتضي سدة الاعتناء وحديث سقط الرد يد المذكور في صدر البحث ويصير ذكر الاوجه
الخ نظولا فتأمل **قوله** كما لو قال انت طالق ان شاء الله فانه لم يتبع لعدم الوصول الى العلم بوجود الشرط
لان مسيئة الله لا يمكن الوقوف عليها والحاجي على لسانه يعلق لا يطلق والتعلق اعدام قبل وجود
الشرط والشرط هنا لا يعلم فلا يتبع شي وقال لما ذكرنا لحد يقع للطلاق لان شرطه تحقق اذ لم يتبين الله لما جري
على لسانه يعلق لا يطلق والجواب ما **قوله** فكان ينبغي ان يتبع ان شاء الله الجدل لوجود الشرط
لان حصول مسيئة الله تستلزم حصول مسيئة العبد **قوله** يمكن الجواب الخ فغير الجواب اننا سلمنا ان اساءة
العبد تابعة لاساءة الله ولا يفهم منه ان مراد العبد مراد الله اذ لو كان كذلك لوقع كلما اراده العبد
واللازم باطل فلذا المعلوم يتخلف عن الارادة عند اهل السنة **قوله** لكن برديعية ما لو قال لها انت طالق
ان شئت فقلت شئت ان شئت فقلت شئت لا يقع ولو قال اردت يقع كذا في شرح المكثر فقد فرقوا
بينهما فثبت لذلك **قوله** او نقول الخ الفرق بين هذا وبين الاول ان في الاول جعلوا متعلقا بمسيئة الله
فعل مسيئة العبد وفي الثاني نفس مسيئة العبد وفي الاول الباطل في سببية اي لا يصدر منكم فعل المسية
الا بسبب اساءة الله اياه ومعنى الثاني لا يقع منكم فعل المسية التي هي اثر الفعل الامسية الله تعالى
اياها وهذا نفس في الجواب **قوله** ولو قال انت طالق يا رب الله او حكمه او اجله او بادته او بقدرته يقع

عنا هذا

كما

واضح

في الحال وكذا لو قال انت طالق في علم الله بخلاف ما لو قال في امر الله او في ارادته او في قدرته فانه
لا يقع لان حرف في جاز عن الشرط ولو قال انت طالق لمسيئة الله او ارادته يقع لان اللام للتعليل فانه
قال انت طالق لان الله تعالى وهذا ما يدل على عدم الفرق بين الارادة المسببة والارادة ولو قال انت طالق
بارادة الله او حكمه او برضاه لم يقع شي لما قلنا في مسيئة الله **قوله** لان الشرط في بعضها حال وهو العلم به
والعدو لا يلزم ليسا حقيقة تاييدرا العلم يتعلق بالواجب والمنع والممكن الوجود والعدم ولا يلزم
الوقوع اذ كل شي عند مقدار اختلاف الامر والاذن والحكم لانها صفات تاييدرا جازا اذا المراد بالامر
الاجداد المقوم من قوله انما قولنا النبي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكذا الاذن بمعنى الامر
فهذه وان كان يصح التعليل بها لكنه مرجور استعجاله وعلى بعد الاستعمال وجعلها شرط لا يقع كما
في المسية **قوله** يقتضي وقوع الطلاق البتة هذا بطريق البحث اما المذهب فعدم الوقوع **قوله**
والجواب اي عن قوله واما على تقدير عدم المسية دون المسية **قوله** لا نسلم ان هذه الكلمة وهي لم
يتبين الله للتعليل بل لا يبال لان التعليل بالمسيئة ابطال اي مبطل لصدور الكلام واذا ابطال الكلام
بعضه بعضا خرج المجموع عن جيز لا فائدة فلا يقع شي اصلا البتة ولو سلم انها للتعليل فلا نسلم لزوم الحكم
وهو وقوع الطلاق على تقدير وجود المدخل عليه وانما يلزم لو كان وجود المدخل عليه ممكنا وليس كذلك لانه
لا يمكن الاطلاع على مسيئة الله تعالى وعدمها وايضا وقوع الطلاق على تقدير عدم مسيئة الله تعالى في حال
لكون ما لم يتبينه مقطوعا بعدم وقوعه فالتعليل بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو **قوله** وقال
الشافعي رحمه الله الباني في قوله تعالى واسجوا برؤسكم للتبجيز لانها دخلت على الحمل فلا يستوعبه فيجب
مسح بعض مطلق اذ لا رجحان للبعض على البعض فينا دي الواجب مسح مطلق البعض والارتمت الريادة
على المنص بخبر الواحد وهي لا يجوز عند من قدره بالريح او ثلاثة اصابع وقال لما ذكرنا انها صلبة زبد
لتأكد تعدي الفعل فوجب مسح كل الراس كما لو قيل واسجوا برؤسكم وهذا وان كان جازا بالريادة لكنه
احوط للخروج به عن العدة بغير **قوله** وليس كذلك اي ليس معنى الباني في الآية كما قاله في التبجيز
والريادة لانها لم توضع لشي منها اذ لو كانت لتقل ضرورة ان لا يثبت للغة بدون النقل فلا يعدل اليه
مع امكان العمل بالمعنى الحقيقي وهو الالصال **قوله** وذلك لا يتوعد الكل اي محل الراس عادة اذ عادة
الله تعالى قد جرت في خلقه بان يكون مقعرا بيد كل انسان اقل من حذب راسه بل بان يكون
مقعرا قدر رجب راسه وحقيقة السح يحتمل الجرد وضع اليد على الراس ولصوقها بها وذلك يا خذ رجب
الرأس في العادة فتعذر به ولا حاجة الى المد **قوله** نصار المواد اكثر اليد وهو ثلاث اصابع عملا
بقاعدة ان لا اكثر حكم الكل وفي هذا رد على فرحيه اجاز السح باقل من ثلاث اصابع فان قلت لم جعلت
الثلاث اكثر اليد وهي اكثر الاصابع لا اليد اذ اليد اسم للمجموع العضو المختار برؤس الا نابل والاباط قلت
نظرا الى ان الاصابع هي الاصل في اليد باعتبار سفيكس الاخذ والبطش ولذا اوجبنا السح بقطع كل ما دون
ما سواها كمال ليد هذا ولا يخفى ان تغيير السح اكثر اليد بالاصابع ليس بظاهر **قوله** لان ما بين اليد
تعدو لما قد توجبه بعدم الاستيعاب عار غير التوجيه الذي ذكرناه ونقريه ان وضع اليد يقتضي
استيعابا في العادة لان العادة لا توضح الا ليد يحجبها على الراس فان ما بين الاصابع يظهر لكن تعدو لما

كذا قاله غالب السراج ولا يخفى ان التوجيه الذي ذكرناه اسن فتأمل ثم **قوله** ولتقابل ان يقول
القول باجمال الآية سلك فان قلت اذا ثبت بهذا البحث ان الاجمال في الالة في اي قبيل تكون قلت
من قبيل المطلق عند المتأخري ومن قبيل النص عند مالك وبعض متأخري اي نص في سلك الكلام وفي
سلك البعض عند متأخري الطريقة المذكورة في المتن ومن قبيل المجمل عند آخرين وفيه اشكال المذكور
قوله فان قيل هل الحق ان الباء اذا دخلت المحل لا تعني الاستيعاب لانهما تعني عدمه والاول
اعم ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص فلا يرد السؤال وانما اورد هذا السؤال دفعا للزم ما عني ان
يتوهم ذلك على ان لتقابل ان يقول الزيادة على الكتاب نسخ وقد قال عليه السلام المائدة اخر القرآن نزولا
فاحلوا حلها وحرموا حرامها واذا يدل على ان جميع احكامها ثابتة وممكن ان يجاب بان الحديث المذكور
يحمل النسخ على ان الاحاد لا يعارض المتوهم ولكن مجرد دعوى التهمة غير كافية وهذا واجب ايضا بان
الاستيعاب في التيمم قياسا على الاصل وهو الفضل لان حكم الخلف في المقدار حكم الاصل وفيه نظر لانه يمكن
سحب الخلف فانه خلف عن الفضل ولم ياحذر حكمه في المقدار والتحقق ان السحب يدل لاخلف والكلام في الثاني
والفرق بينهما ان البديل مشروع مع امكان البديل منه وشرط الخلف تعدد الاصل فكان البديل بمنزلة
وطيفه مستدامة سرعان فلا منه تكرر منه معادة البديل بخلاف الخلف **قوله** على الالتزام على ما في
اللمعة حرف موضوع للاستعلاء الحي كخورد على الفرس والحكم كخوفلان امير على القوم وفي الترجمة
للا التزام في الزم لان الدين يعلم من هو عليه ومركبه على ما لصاحب الدين من العلو على من هو عليه
ومن قيل ان لصاحب الحق يذا ومغالا **قوله** بان يقول له على الف وديعة او لكرها وديعة او لا
انها وديعة او غير ذلك مما يكون غير المصدر الكلام على الاحجاب في الدمنة فينصرف الى الوديعة لما بها
من وجوب الحفظ ولا يثبت به الدين وانما شرط الاتصال لانه معنى وهو لا يكون مفعولا **قوله** في المعارف
الحضرة اي الخالصة عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح كانت يعني الباء مجازا لتقدير العمل
بالحقيقة وظهور علاقة الجازلان للزوم المستفاد منها ببناء سبب الزوم المستفاد منها الباء لان الباء اذا زوم
المبتدأ كان ملصقا به **قوله** يجب ثلث الالف عندهما وتبين منه ان على فيه معنى الباء عندهما فيكون الالف
عوضا لشرطا واخر العوض ينقسم على اجزا المعوض لان ثبوت المعوض والعوض من باب المقابلة حتى يثبت
كل من هذا في مقابلة كل حيز من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كما تمضي يبين **قوله** وعنده للشرط
فلا يلزمها شي والطلاق رجعي **قوله** كلمة على تدل على الشرط حقيقة الخ حاصله ان على في ذلك بمنزلة
الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالتزام والجزا لان الشرط **قوله** لان الطلاق يحتمل التحليل فان
قبيل كلمة على داخله على المال دون الطلاق وانه لا يقتضي كون الحاضر لا دون الطلاق قلنا طالبه
مطلوبا الطلاق بدعيية اتصال المال به فلما كان المال غير قابل بتعلق جعل دخولها عليه كدخولها على الامتياز
الطلاق للاتصال بينهما فبعض المحققين نفي انها حقيقة في الزوم الصادق في ضمن ما يجب فيه الشرط
الحض كحوايبا عند على ان لا يشتركن بالله شيئا وانت طال على ان تدخل الدار ما وجب فيه المعاوضة
الحض كمنع هذا على الف والمحل المتنازع فيه مما يصح فيه كل من الامر من الامر لان الطلاق مما يتعلق
بالشرط المحض ويصح الاعتراض عنه ولا مرجح لاحد مما على الاخر **قوله** قلت الخ كانه اختار الشق الثاني كما هو

قاعله المحب عن السؤال المرددين شين فانه اما ان يحتاج احدا اليين ويرفع ما يرد عليه او يحتاج شقا
بالتا وهذا اختار الثاني والحاصل انها في الشرط بمنزلة الحقيقة المستعملة وكونها بمعنى الباء مجازا استعارف
وكذلك لان الطلاق يقبل الشرط ويكون معاوضة من جانب المرأة اذا وقع على مال والحقيقة المستعملة اولي
من المجاز المتعارف عنده وعندهما العكس اولي لكن ما قاله ابو حنيفة لورق وارجح فان العوض يثبت مع
العوض والشرط يعقب الشرط لموقعه عليه وليس بين الطلاق وبين ما رزها من المال مقاربة لان الطلاق
ينبغي ان لا يوجب المال وذلك معنى الشرط فله عليه اولي لغرضه في الحقيقة **قوله** ومن التبعيض الخ اتفق
ايمة اللغاة على ان من حقيقة في ابتداء الغاية **قوله** وفيما سواه على قبيل المجاز لرجوعه اليه وذهب
بعض الفقهاء الى انها حقيقة في التبعيض واليه مال لخر الاسلام وتبعه المصنف وهذا ليس بسديد لما ذكرنا
واعلم ان المراد بالغاية في قولهم من لا يتبدل الغاية والى لانها الغاية هو المسافة اطلاقا فالاسم المحرر على الكل
اذا الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانها **قوله** وهذا حاله ان يقتصر جميعا لان كلمة من عامة
وكلمة من للتبيين الخ فخرج الخلاق الى من فانها في مثل ذلك للتبعيض عنده لانه الحقيقة المستعملة وليها
عندها لانه مجاز متعارف على مر في قوله لوقول من شأن عبيدي العتق فهو حر فشا واعقوا كلامهم وكان
ينبغي ان يقتضوا الا واحد اعملا بالعموم والتبعيض كما في الفرع المذكور هنا فقد مر الفرق في بحث العام وفيه
العلم **قوله** هذا شروع في بيان الضابط الخ اعلم انهم اختلفوا في دخول ما بعد الي في حكم ما قبلها فذهب
الحاشية في ذلك الى اربعة مذاهب احدها انه يدخل تحت حقيقة الا ان يجوز في عدم الدخول فلا يدخل
الثاني عكسه والثالث انه مشترك بين الدخول وعدمه وعليه المحققون **قوله** لان النهاية من غير دلالة
على الدخول وعدمه وانما ذلك راجع الى الدليل والرابع انه يدخل ان كان من جنس قبلها ولا يدخل ان
كان من خلافه وذهب الاموليون الى ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها الى اخر **قوله** المصنف من الضابط
ولا يخفى ان ما يناسب مذهب الاموليين من مذهب الحاشية **قوله** احتراز عن الدليل فانه يقتصر في احتجاز
اسمه الى محل اخر وهو انها فيه تحت فان الدليل لا يقتصر في وجوده الى العزل هو فاق بنفسه وهذا اورد
لخر الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه **قوله** ولتقابل ان يمنع كون الموافق من هذا القبيل الخ هذا البحث
ظاهر اذا الموافق من القبيل الثاني **قوله** ولتقابل ان يقول اذا فون بالكلام الخ هذا الكلام مردود بوجهين
احدهما ان ما قالوه لا طهارا فائدة الكلام العيان من غير ان يوزع فيه الثاني ان النص لولا لا يمنع
ان يثبت حكمين مختلفين احدهما بجارية والاخر اما بدلالة او باسارته او باقتضائه فما خرف فيه
من الاول لانا اثبتنا الاحجاب بالامر والاسقاط بالغاية لان المأمور به غسل اليدين وهو تسيل الماء
عليها وذلك في نفسه مند ولا يجعل الغاية معه للمدأ هو يحصل الحاصل فصرنا لها للاسقاط اذا التمس
خير من التوكيد فيكون الاحجاب ثابتا بالجماعة والاسقاط ثابتا بالاسارة لان الاول ظاهر من كل وجه
ومقتود بالنص وسوق له بخلاف الثاني وان كان ثابتين بالعلم واما العرف فلا يقتضي الاعل اهله
لا عمل الخطابات اللغوية فلا يرد عدم دخول الغاية في قوله قرأت هذا الكتاب من اوله الى كتاب
اليوم **قوله** في اصلج الكشاف الخ لا حاجة الى نقل كلام الكشاف لانهم لو لم يقولوا ذلك بغير دليل هو قرأت
الاحوال **قوله** كاللبل في الصوم الخ اعترض بان الدليل قائم بنفسه لانه لا يقتصر في وجوده الى هذا

أورد في الأصل في القسم الذي هو ظلم بنفسه فكيف يستقيم ذكره في القسم الذي هو ظلم بنفسه واجبه
بأنه يفتر في استحقاق اسمه إلى محل آخر فلا يكون ظاهرا بنفسه بل يجب بطلان هذا ذكره سطر لامية
في القسم الذي هو غير ظلم بنفسه وفيه نظر لأنه إن أريد بالمحل الآخر مقابلا لانتها الغاية فلا نسلم الدليل
كذلك لأنه زمان ليس فيه في مقابلة محل وإن أريد بمطلق المحل فلا نسلم أن مثل الحاريط والبستان قائم مع
أنه يحتاج في وجوده إلى محل **قوله** وفي الظروف أي بمعنى أنها تفيد احتمال المحور بها على ما قبلها استلزاما
أورنا بنا حقيقة الخواص في الكوز والصلاة في الليل وتبنيها خورنيد في غمرة والدار في بركة **قوله** وإن نوي
أخره يصدق عند أي حقيقة الخ ما إذا لم يكن له نية يقين الأول للوقوع لهدم المزاحم **قوله** إذا اختص
للطلاق بالمكان إذا الواقع في مكان واقع في جميع الأماكن فلا يصلح أن يجعل شرط ليكون تعليقا والفقه فيه
أن المكان الداخل عليه حرف في موجود في الحال فيكون التعليق به تخيرا لاختلاف الزمان فإنه معلوم فالتعليق
به يكون تعليقا بمعنى فيجعل عمل التعليق حقيقة والتحقق أن الأضافة تجعل ما بعده حارضا طرعا وهو يقين
وقوع تعليق والتعليق لا يتصور إلا في امر معدوم وذلك في الزمان لأن اجزائه توجد شيئا فشيئا بخلاف
المكان فإنه جميع اجزائه موجود فلا يتصور التعليق به وإذا أهدم التعليق كان رسالا للطلاق والطلاق
المسل لا يتوقف على شيء لأن الطلاق يتوقف إذا كان معلقا بشيء حقيقة أو معنى فلو كانت طالق ان كانت ريدا
أو أنت طالق في غير ذلك قال أنت طالق إذا جاء الحد **قوله** إلا أن يفتر الفعل استندنا من قوله يقع في الحال
بقوله إذا أضيف الطلاق مكان وقع في الحال إلا أن يفتر الفعل الذي هو المصدر بيان يوي دخول الدار
أي وقت دخول الدار وضع المصدر موضع الزمان مح لا يطلق في الحال ويصير معنى السطر ويتعلق الوقوع
بالدخول فيصرف في ذلك لاضطراب اللفظ وإن كان يحتمل ذلك من حيث أن الدخول حال في الدار أو
لكن يتوقف في الحال **قوله** لأن في الطرف للبقا رنة من حيث احتواؤه على المطر وفجواته قال قلت
ما الفرق بين الأقوال والطلاق في الدخول بها حيث مطلق تختار في واحدة قبل واحدة ويلزم درهم
في له على درهم قبل درهم أما الطلاق قبل الدخول فأنما كان واحدة لعدم الحلية الثانية ودالاساني في الأقوال
لدخول الحلية وهو الزمة قلت القبلية لا تعيق وجود ما بعدها عرفا ولا نسلم وقوع التبيين في المرحل
بها لاقتضا القبلية ذلك بل لما عرف من أن غرض الحالف إيقاعها والاختلاف ذكره عن الغاية فكانت واحدة
واحدة واحدة أما الأقوال فهو على الأصل في عدم المتضا قبل وجود ما بعدها بخلاف القعدة لما ذكرنا **قوله**
استطاع واحدة قبل واحدة مع واحدة لأن القبلية صفة للأول لأن في قوله قبل واحدة صير عايدا إلى
قوله واحدة أي واحدة تانيه قبل واحدة وهذا البتوت خرجت المرأة عن حلية الطلاق الثاني بخلاف
قبلها واحدة فإن القبلية وقعت صفة للواحدة الثانية لأنها فاعل للطرف فتكون هي المنقولة بالقبلية
والمراد الصفة العنوية لا التبع الخوي والأفجولة الظرفية أعني قبلها واحدة صفة للواحدة النسبية
ولما وقعت الثانية بلها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية على إيقاعها مقارنا كما إذا قال
معها واحدة ثبت من تقدمه قدر ما كان في وسعه كما إذا قال أنت طالق في الزمان السابق جعل **قوله**
في الحال بيان من ضرورة الاستدلال بأسبق الوقوع في الحال **قوله** ولو قال على درهم قبل درهم يجب درهم
واحدة صفة للأول وأنه لا درهم قبل درهم يجب على في المستقبل ولو قال قبله درهم يلزمه

م

بعد

أما أن يكونه صفة للأخرى درهم قبله درهم قد وجب على والحاصل أن الأقوال تختلف للطلاق
مطلقا في قبل وبعد عدلتها لها بها الكتابة لأن الإطلاق لا يقع لعدم الحلية والدرهم بعد الدرهم
يجب دينا **قوله** لأن في الدخول ما يقع الجميع لوجود الحلية لقيام العدة **قوله** لأن عدل عبارة عن القرب
الحق فيه شيء لأن عدل موضوعه للحضرة وهو يدل على الحفظ للزوم كذا في المصنف إلا أن يقال في موضوعه
للقرب لغة والحضرة رعا فلا ينافي **قوله** لأن المردوم في الزمة ليس عدل حصره حقيقة لأن الدين وصف
في الزمة وقوله لم يرد دين بجانب الدين العذبة للحضرة وهو لا يتصور في الدين إذا حضره للوجود
المشاهد حقيقة والدين ليس كذلك فإن قلت لم لا يجعل على العارية مع أنها أمانة في يد المستعير قلت عارية
الدرهم والدراين يرضى فتثبت في الزمة فتكون دينا فتنبه لذلك ولو قال أنت طالق كل يوم طلعت
واحدة ولو قال عند كل يوم طلعت ثلاثة أيام **قوله** وغير تستحل صفة للذكر حالة أضافها
إلى المعرفة أضافة معنوية نحو جاني رجل غير زيد لأنها تكرر لا تعرف بالأضافة إلى الحارص لتوغلها في
الأيام فإن قلت فما تقع في قوله تعالى غير الغنوب عليهم فإنها وقعت صفة للعرف وهي الدين قلت لأنه في
معنى التكرار لعدم إرادة التبيين أولي غير إذا وقعت بين متضا دين وكانا معنيين معترف بالأضافة لتوكيد
الحركة غير السكون وكذا هنا كذلك لأن المنع عليه والقبض عليه علم بما إذا **قوله** لأنه أي تولد غير دائق
صفة الدرهم ونقص الوصف بالغيرية أن لا يكون الدرهم المقرب دائما **قوله** وهو أي الدائق سدر درهم
وقيل ربحه ويمكن المخرج بينهما بالأحالة على اختلاف العرف **قوله** احتزبه أي الذي يقوله غير دائق **قوله**
فيلزمه درهم إذا اتفقا لأن الدرهم المقرب ينقص دائما فيكون لازم للزمة الخامسة أسداس الدرهم
أو ثلاثة أرباعه قبل هذا قول الجاه أما التقابل في الفرق والرفع والنصب فيلزمه خمسة دوائق وهذا
ظهر الفرق بين الوصية والاستند كما ظهر في جوازي رجل غير زيد وجاني الغوم غير زيد فإن
الأول لا تعرض فيه لزيد مع ولا آيات والتا في مقيد للحكم عليه لعدم الحي وكذا لو قال لفلان على دينا
غير عترة بالرفع لزمته دينار لما ذكرنا ولو نصبه فكذا غير محل خلافا لما كان عدلها استند الدرهم
من الدراين يكون عدلها خلافا **قوله** أي كلماته إنما فتر الحروف بالكلمات لأن أدوات الترتيب كلها
حروف قبل الحروف منها أي ولو ما سواها أسماء والكلمات تشمل الحروف والأسماء كان الساج عذر عن تغيير
المصنف بالحروف يبين على سبيل البدل أحدهما أنه أراد بالحروف الكلمات لا الحروف المطلحة وتاينها
جوز أنه أراد الحروف المطلحة تعليلها لأن على بقية الأول لما لهما أو كلاهما من الأسماء التي جازي
ما تبع لأن في الجازاه وإنما قلنا على سبيل البدل لأنه لا يمكن الاعتزال بهما معا لكنها المتأفاة بهما وإن
الأصل فيها أي ولأن غيرهما إنما يفيد معنى السطر إذا تضمن معناها **قوله** وليس لها معنى آخر سواه ذلك أن يقول
لا نسلم ذلك لأنها تكون نافية أيضا نحو وإن من شيء إلا يسبح بحمده ونحفة من المتعقلة وعامله عمل ليس
والجواب أن المراد حاله كونها للشرط ليس لها معنى سواه بخلاف غيرها من الأوقات فإنها تكون لها معاني أخرى
حالة كونها للشرط وابن الترتيبان فإن الظرفية لازمة لها **قوله** ختم للوجود والعدم المناسب أن يقول تختم
للوجود فقط لأن عدم قد تقدم ذكره أو يقول أي خوان يوجد أن لا يوجد والحاصل أن شأن مدخولها
أن يكون متوددا بين أن يكون وأن لا يكون فلا تستعمل في نظير الوجود والعدم إلا لتكراره منزلة السكون

غير

حروف الشرط
ان

لكنه **قوله** ليس يكافئ لاحالة الجملة موقف لظواهر انه موقف ثالث لا يري احدا من كبار
اي موجود لاحالة وكان الاول عدم ذكر هذه الجملة للاستغناء عما قبلها اذ هو بصدده الاختصاص
لان المقود من دخولها هو الحل على اي او المنع يقال الاول ان قدم زيد فعنه حرم مثال الثاني ان
دخلت الدار فانت طالق ولا بد من التوهم بالغايب حتى لا يرد لوقال الامر انه ان حضرت فانت طالق فانه
يمنع وليس فيه حل ولا منع **قوله** وهذا يجوز في المنع والتحقيق اذ لا فائدة في الحل على المنع والمنع على المحقق
والمنع على الاول والحل على الثاني حصل لخاصة **قوله** فلا يقال ان جازا القول وكذا لا يقال ان عنت دائما لان ذلك
ممنوع وكذا ان يقول الخيض من الامور الكائنة بالمتة عادة مع انهم استعملوا فيه ان وادافوا اذا ان الامر
ان حضرت فانت طالق او اذ حضرت وكذا الجواب ان اذ تستعمل في قطعي الوجود والامتناع لنزله منزلة
السلوك لبيته **قوله** فاذا مات الزوج اي قرب موته على وجه لا يبع فيه انت طالق فقد وجد الشرط
فتطلق ثلاثا لان امارة القار بما روت اذ اكانت في العدة والطلاق وقع قبيل الموت في زمان لا يبع
اللفظ بالطلاق فبانت لا العدة لانها غير مدخول بها فمر عليها الموت وهي ليست في العدة فان قلت
لم لا تقولوا انها تطلق عقب موته فنزلت قلت الشرط مروط بالجرح منه وذلك يحصل قبيل موته في زمان
لا يبع اللفظ عدم الوقوع بعد الموت فلو قلنا بعدم الوقوع في هذا الزمان بعد الموت من باب اول
والا لزم باطل **قوله** وكذا ان ماتت في تطلق ثلاثا قبل موتها بساعة لطيفه لا يبع فيها كلمة التطبيق
وفي النوازل لا تطلق بموتها لانها عالم تمت فان تطلق من الزوج متصور وبعد موتها لم يبق حلالا للطلاق بخلاف
الزوج فانه اذا اشرف على هلاك وقع الياس عن فعل التطبيق فيه والصحح ان موتها كموته بتحقيق الشرط وهو
الجرح بموت كل منهما واذا امكننا بوقوع الطلاق قبل موتها لا يرب منها الزوج لانها بان قبل الموت فلم يبق
بينهما زوجية وانما حكمنا باليمينونة مع ان المعلق مرجح لاسما العدة لغير المدخول بها لان الغرض ان الوقوع
في اخر جزء لا يحرم فله الا الموت وبه تبين وتعايل ان يقول اذا كان الباقي من الزمان قدر لا يبع
فيه الحكم بالطلاق بالنسبة اليها فينبغي ان لا يقع الطلاق لان الحل لا يبع الطلاق بخلاف موته
لوقوع الطلاق قبل موته ان قيل هو في الجرح الاخر من الجيرة على جرح الحكم بالطلاق ومن شرط القدرة
لان المعلق بالشرط كاللفظ عند الشرط قلنا هو امر حكيم فلا يشرط له ما يشرط لطيفه التعليل بل يكفي
بوجود ذلك عند التعليل كما اذا علق الطلاق ثم جرح الشرط حاله جونه فانه ينزك الجرح وان لم يتصور
منه جهة التعليل **قوله** اذا اخذ حاة الكوفة بمعنى تطمح للوقت وتستعمل معنى وقت حصول مضمون باليمين
اليه فلا يجرم بها الفعل فيما هو قطعي الوجوب وتستعمل للشرط معنى حصول مضمون حلة حصول مضمون ما
دخلت عليه وحرم بها مضمون ما دخلت عليه وتجزم بها المضارع ويكون استعمالها جليلا في امر على خطر
الوجود **قوله** على السوابغ يعني من غير ترجيح لاحد الاستعمالين على الاخر مع بقوت الاسمية لها في الحالين ولا يثبت
الما قبل من انما في ذلك حرف مرادف لان الشرطية لما بقوت عليه من انك الباءية **قوله** لقول الشاعر
واذا انصك خضامة فحلي اوله واستغنى ما اعتك ربك بالغنا وغناه عند نفسك غنيما واظهر الغنى مدة اغنا
الله اياك فاذا اصابك مسنة وفقر فاصبر حليلا من غير جرح وسكوي واظهرها الخجل والتوسل كيلا يطاع الكبر
على حاله والشاهد فيه حيث جرم باذاجل لامها يعني ان لا ان اصابك الخضامة من الامور المترددة واذا

ذا

اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن الذي لا ريب فيه نحو جرحي الخذ فلو لم تكن اذا هنا بمعنى ان
الشرطية لما جاز استعمالها في الامر المتردد **قوله** معناه ان تصيد لدخول الغار واذا انحصرت بان قلت في هذا
الدليل نظرا لانها فيه لقول الشاعر اذا ما لقيت بني مالك فسلم على ايم افضل ولا تسلم ان العاقبة حجاب
ان **قوله** واذا لم تكن كربة ادل لها واذا اجاس الجلس يدعي جندب المجلس لخلط ومنه سمى المجلس وهو من خلط
بسمه واصفا وحاس الجلس اخذه وحاصل المعنى انه يقول اذا كان امر يدعي وجوب وقال يدعي لها وبها
واذا كان هناك لم يسلم يدعي لها وانما يدعي بها جندب الجول الذي لم يقابل **قوله** فان استعمل في احد
لم يبق الاخر مراد فان المتوكل لا عموم له **قوله** ويمكن ان يقال الخ الاول ان يقال بل هي موضوعة للوقت
وقد تستعمل لجاز الشرط من غير سقوط معناه عنها لانهم لم يجعلوها كمالا للشرطية ولهذا لم حرموا بها
المضارع لغوات معنى الازم للشرط بها تحييد لاجمع بين الحقيقة والمجاز بل جمع بين معنى اصل وفي
ضمي لانها انما استعملت في معنى الطرف متضمنة لعن الشرط باعتبار افادة الكلام معها تعيين حصول مضمون حلة
لمضمون اخري فتدبر ذلك **قوله** والاول سه اي من قوله ويمكن الخ هو كلام جيد لكنه بعض المحققين وليس هو
من عند السراج كما هو الظاهر **قوله** وما يدل على ما ذكرناه فقد يذكر هذه المسئلة ناسد قولها وتحتاج
ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وبين قوله طلق نفسك اذا سببت حيث جعل
اذا في الاول للحض الشرط بمنزلة اذ جرح لا يقع الطلاق الى اخر الجوة وفي الثانية للظرف بمنزلة متى
حتى لا يتعبد المسئلة بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالتد في التعليل الاصل
الاستمرار فلا يقطع بالسك **قوله** فلو كان الشرط بطلت المسئلة الخ لا تك انها هنا للشرط اتفاقا لوجود
التعليل بالاشارة فينبغي على قوله ان لا يكون للوقت اصل لكن الوقت لم يقطع عنها اذ لو سقط للعقد كما في
ان سببت ويمكن الجواب لتعبد ان المسئلة تبين بحمد الكلام بهذا الكلام ثم وقع السك في ان اذا مثل متى فلا
تخرج المسئلة من يدها بالقيام او مثل ان فتخرج وكان السك في الانقطاع بعد البتوت فلا تخرج وفيه تأمل
قوله من لم يمت احدا على له بانه قد ثبت استعمال اذا في الوقت الخالص والشرط المحض على التعارض
فوقع السك في وقوع الطلاق لانه اذا كان بمعنى الشرط لا يطلق في الحال كان وان كان للوقت نطق في الحال
كما في بعض فلا تقع بالسك هكذا فالواو لتعايل ان يقول لو كان السك واقعا في وقوع الطلاق لما وقع حين
سكنت ولا مضافا الى موت احدهم لان النكاح محقق والحقق لا يرد بالسك ولان مقتضى التعارض اذا عدم
المرجح القهار فيبقى في الاضافة ان جميعا والطلاق اذا لم يكن مضافا فهو ينجي واجيب بان السك واقعا في
الكيف لا في اصل الطلاق لان وجهه انت طالق وليس فيه ما يوجب السك وانما وقع السك فيما دل عليه
اذا من الاضافة الى الموت او الى زمان خال عن التطبيق بمعنى قولهم وقع السك في الطلاق وقوعه عند
السلوك دليل ان وقوعه عند موت احدهما لا سكه فيه وهما نرا الاضافتين انما يلزم ان لو لم يتم نزع احدهما
وقد قام استحباب الحال برجح لانه حجة واقعة في دفع الوقوع ان ابعد الاضافتين انتهى وفيه نظر **قوله**
وروي عنهما الخ فان قلت روي ابن سامة هذه المسئلة عن ابي يوسف في نوادره ولم يذكر معه جرح ونزعه
على ذلك شمس الاية في اصوله قلت ليس في سكوها عن ذكر جرح في الرواية عنه ومن نقل جرحه عن من لم يقل
ولكن لا يضر في ذلك عن ابي حنيفة **قوله** وكيف سوال عن الحال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من

٤٢

٦

كيف

لكن ان الترط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو قياس بناء على الحال والاحوال شروط لانها تدل
على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكمولة والنجاسة وانما المقصود انهما من الكلمات التي
تسمى في هذا المقام من غير ان تكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها لا تستقيم اى السؤال
عن الحال لكن لا يخفى انهما لم يبق في مثل انت طالق كيف سميته على حقيقتها والا لما كان الوصف مفضا الى
ميتها بمنزلة ما اذا قيل انت طالق ارجعيا بردين ام باينا على قصد السؤال بل صارت محذورة
انت طالق باي كيفية سميته **قوله** فان استقام السؤال عن الحال بان كان ما دخلت عليه والحوال
حلت عليه وان لم يستقم بطل كونها للسؤال عن الحال **قوله** قال ابو حنيفة الخ قال في المبوط في مسيله انت
حر كيف سميته انه بحق عندك ولا مية له وعدمه لا يثبت ما لم يثبت في المجلس فعلم ان بطلان تعليق
التيقن لمدرك الكلام انما هو عند ابي حنيفة **قوله** لان الحق لا يقيمه له لقائل ان يقول انه يكون معلقا
وتجرا على ما لا يدور على وجه التدبير وغير مطلقا ومقيدا بما ياتي من الرمان وكل هذه كيفيات له
ويمكن ان يجاب بان المعلق بالمسبة انما هو كيفية العلق لا اصله لما مر من ان كيف للسؤال عن الحال فاذن
يكون اصل العلق بخرا وليس له بعد التخييل او صاف وحوال يمكن تعليقها بالمسبة فيجب قوله انت
حر لمدور من اهله في حله ويلغو قوله كيف سميته بعدم وجود ما يتعلق به والاحوال المذكورة انما
يمكن انصاف العلق بها قبل الوقوع لا بعده **قوله** نفع الواحد يعني الرجعية التي هي اصل الاطلاق والطلاق
قوله وان كانت موطوءة الخ كان للناسب ان يقول بعد موطوءة تقع عليها الواحدة الرجعية التي هي اصل الاطلاق
وتبقى الفصل اي الزيادة في الوصف بالبيدونة وفي القدر بالعدد مفضا اليها بقا المحل بقيام العدد
لكن بشرط بنية الزوج الخ اذ لا يخفى ان هذا المرح احسن من المرح الذي ذكره على ان قوله فلها المسبة
في الصفة تكرار بالمسبة الى المنع هذا والحاصل ان كلمة كيف انما تدل على تعويض الاحوال والصفات دون الاصل
في العلق وغير المدخول بها لا مسبة بعدم وقوع الاصل لعدم وجود اوصاف وحوال يمكن تعليقها بالمسبة
فيجب قوله انت حر لمدور من اهله في حله ويلغو قوله كيف سميته بعدم وجودها فيلغو التعويض
وفي المدخول بها يكون التعويض اليها لوجود اوصاف وحوال يمكن تعليق المسبة بها **قوله** والقدر بالرفع
ليس بظاهر والظاهر انه بلخر عطف على الوصف كما ذكرنا والعين ان لها ان تريد في الوصف بان تجعل
الطلاق باينا بعد ان كان رجعيا وتريد في القدر بان تجعل بالاثنا بعد ان كان واحدا لقيام العدد
فلها الزيادة في الوصف وفي القدر بل المعنى للوقوع لانه يكون عطف على الفضل فيجوز سق لها الزيادة
في الوصف وتبقى لها القدر وهذا الكلام لا معنى له والله اعلم ولنا بل ان يقول العدد من الكلام دون الكيف
فلا يكون مطلوبيا بكيف ويمكن ان يقال انه من الكيف لا فادته البيدونة عند حصول جموعه **قوله**
فاذا اتفق بينهما يقع ما نوي بان شات البائس وقد نواه الزوج او شات نلتا وقد نوي الزوج
وان اختلفا المستبان كان شات باينا ونوي نلتا او بالعكس نبي رجعية **قوله** قال صاحب النهاية
راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال يعني اصل السؤال وهو انه ينبغي ان لا يحتاج الى بنية الزوج
قوله فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابوبكر الرازي من ان بنية الزوج ليست شرطا الخ
واجاب بعض مستأخرينا بان المعنى لا اعتبار بنية الزوج هو عليك الفوض كما فوض لنا الوالم بغير

بالفرض

ذلك بنية الزوج لاعتبارها خلاف ما ملكها الروح ولا يسيل اليه اذ هو مبدأ استفادة ذلك فلا بد
من اعتبار قصد وهذا لم يكن لها انفاع الطلقتين لانه لا يملك انفاعها بقوله انت طالق وما لا يملك
الزوج انشاؤه ولا يملك تعويضه وما يملك تعويضه لا يجوز تحالفه فيه واساروا به الطحاوي
والرازي معارضة برواية غيرهما مع الترجيح ما ذكرنا انما في مثل **قوله** في لا لا يقبل الاشارة الى تعبير
كلها على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالنفقات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والشك وغيرهما
فحالها ووصفها وان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باشارة او مافه فاقترحت معرفة
ببوتها الى معرفة اثره ووصفه كيتوت المالك في البيع والحلف في النكاح والوصف ايضا مقتضى الى الاصل
فاستويا وصار تعليق الوصف بتعليق الاصل وقد نعلق الوصف بميتها بواسطة الوصف لان حكمها واحد
فلا يقع في بدوت المسبة وكذا حكم العلق لانه لما لم يكن محسوسا لا يعرف الا باشارة وصفاته فلا
يتوكان فيكون حكم وصفه في الوجود حكم اصله فيلزم من تعليقه بالمسبة تعليقه بها والحاصل انهم
اتفقوا على تعويض الوصف واختلوا في استلزام ذلك التعويض الاصل فذهب ابو حنيفة الى عدم اللزوم
وردها الى اللزوم **قوله** اظن ان هذا الخلاف بين الامام وصاحبه **قوله** للعرض الثاني وهو الوصف
والحال **قوله** بل لا يملك حالان اصلا يكون وان كان احدهما فرعاً فالآخر في الجسم وهو المرأة مثلا **قوله** بل
سواء في الاصلية والفرعية يعني ان قلنا احدهما اصلا فالآخر يكون فرعاً لعدم انكاح احدهما عن الآخر اذ
الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او باينا وكذا البائس والرجعي لا يوجد دون الطلاق واذا
ثبت الملائمة من الجانبين بطلت اصلية احدهما وفرعية الآخر **قوله** وكيف لا يكون
احدهما اصلا والآخر فرعاً والاحكام الشرعية منزلة للجواهر فلا بعد في اصاله احدهما وفرعية الآخر
قوله على انه لو صح ذلك اي ما قاله بعض السراح من ان هذا اي الاطلاق بين الامام وصاحبه
مبنى على امساع تمام العرض لا دفع الخلاف واللازم باطل اما الملائمة فلان امتناع قيام العرض بالعرض
مستلزم الخصم اي كل منهما قابيل به فلو كان الخلاف مبني عليه لما صح بل الخلاف مبني على عدم انكاح الوصف
عن الاصل والجواب لا يبي حنيفة رحمه الله ان قولهم لا يقبل الاشارة الى حاله ووصفه بمنزلة اصله ليس
بصحيح والا للزم اتقا الفاسد على مذهبنا واللازم باطل بيان الملائمة ان الربا وسائر البياعات
الفاسدة شرعية باصلها دون وصفها بالاتفاق فلو كان ماد كرم صحيحا لكان الاصل مثل الوصف والوصف
غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الوصف والاصل فهو باطل بالاتفاق لا فاسدا وكان الوصف مثل
الاصل والاصل مشروع فيكون الربا جازيا لا فاسدا وهو باطل بالاتفاق **قوله** فلو كان مجري اي كلام
المصنف **قوله** وهو غير مفوض عند الخصم وهو ابو يوسف ومحمد **قوله** يلزم ان يكون الوصف كذلك
اي غير مفوض وقد فرض مفضا انما هذا خلف **قوله** فالاول ان يجعل على القلب فان قلت القلب
لا يحسن الا اذا تضمن اعتبار الطهارة وتكته من البلاغة وليس كذلك لانه لا يوجب خلاف المقصود قلت
القلب فيه ثلاثة اقوال بعضهم منله مطلقا وبعضهم رده مطلقا والحق انه ان بعض اعتبار الطهارة
والا فلا تملك القلب انما ياتي على القول الاول وان لم يكن هو الحق **قوله** كما سمى للعدد المهم يقال كمر
سند وكمر بالكد ولا اختصاص لها باباب الطلاق محل الشارح فيه خزانة **قوله** فاذا قال انت طالق

كم

كبرية لم تطلق ما لم تشا وان شئت فلها ان تشا الواحدة لما فوقها لان اصل الطلاق قد يعلق بشيء
كوصف ضرورة عموم كم في العدد الواقع في باب الطلاق غير انه عليك في الحال حال عن ذكر الوقت فيقتضي
جوابا في المجلس كسائر العداكات فانهم يخرج من يدها بما يخرج به جوار الحقة من صرح الرد والقيام وغيرهما
ما يدل على الاعراض اما اذا كان فيها وقت فلا يتقيد بالحاجس كما في اذا خولت طالق اذا استيب لا يقال
ليس للزوج ان يطلوها اكثر من واحدة فكيف يكون لها ذلك وهي قائمة مقامه لاننا نقول المراد بالمشية مشية
الودعة لا مشية الاباحة وهو قدران بوقع الثلاث ان شئت فقل اي بقيتها مقامه ونقول لانك الريادة في
حقها لانها لو فقت لبطل خيارها فلا يمتنع من اتياع الثلاث الاجلة فيباح لها لعدم قدرتها كذا والحق
عزاي حصة بطلاق الزوج لانه قادر على التفريق **قوله** بشرط بنية الزوج انما يشترط مطابقة ارادة الزوج
لا ارادتها لانه هو المالك في غير عدم مخالفة بنية ولانه لما كان العدد المبرم كان لتعيين الهمم لان
البيان لا يكون الا من المحل وكان قول الشيخ اسم للعدد الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق اما مطلقا فلا دلالة
له على وقوع شيء من العودات **قوله** كما في قوله طالق ان دخلت الدار فانه يقع للمحل ولو قال انت
طالق ان جردت لحدك لغير ما يتعلق به وعند ابي يوسف لان ذكر ان بيان ارادته السليق **قوله**
فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة وهي طرف المكان **قوله** لانه اي مطلقا نظرية مباحين لطرف المكان لكن هذا
المطلق لا يوجد الا في من طرف الرمان وهو مباحين لطرف المكان هذا ولما قيل ان يقول ان هذه القضية
الجوابية مانعة جمع بل مانعة طو فيوجد المطلق في كل من الرمان والمكان واذا كان كذلك فما المانع من
حمل حيث على اذ جامع مطلقا نظرية وان كان المطلق لا وجود له الا في ضمن فرد وهذا الفرد كاف في صحة
الاستعارة كما في ريد اسد جامع مطلقا لجماعة وان كانت لا توجد الا في ضمن الافراد ويمكن ان يجاب عنه بان
الجامع يجب ان يكون وصفا خارجا عن حقيقة المشية بدو المشية كالجماعة فانها خارجة عن حقيقة النظرية
اما مطلقا النظرية فجزء مدلول كل من حيث واذا كان حيث نظرية مفيدة واذا نظرية مفيدة بالرمان بخلاف
الحمل على النظرية فان الابهام خارج عن حقيقةهما فتأمل **قوله** واذا قال المستامن لاهل الطاعة امنوني
على شي فامسوه الخ لكان نقول لم يتنا ولن بطريق المجاز والجواب ان المجاز لا يبدله من العلاقة وهي
منتقنة فتأمل **قوله** ان بكر الخمر على انها حكية يقال بالفتح على تقدير الباء **قوله** لا يثبت الايمان لمن
لان الاسم لا يتنا ولن مقدرات **قوله** لاحقة الى هذا القيد اي في الاستعمال والمراد انه لا حاجة الى
ذكره في التعريف لدلالة مورد القصة عليه **قوله** لا اكثر من هذه الخطه فانه مخرج في تناولها مجاز
متعارف فيما اتخذ منها فيحتاج اليه وقيل لا حاجة اليه املا لان الظهور انما قد يحصل بالتخصيص
كما يحصل بغيره الاستعمال قد دخل فيه النص والفسر فيكون تان من اقسام الصرح والاستبعاد في تسميتهما
صحا وهذا ضعف لان مورد القصة بوجده استراط استعمال فيه ولا يتحقق في المفسر والنص لان ظهورهما
حسب اللغة للاستعمال **قوله** كقولك انت حر المناسيب ان يقول ومثال الحقيقة منه كقوله انت حر لا يخفى
ما في دخول الشرح على المتن من الخزانة **قوله** لان وضعهما في اللغة ليس كذلك اذا معنى انت طالق لغيره رفع القيد
عنها اي طالق من التقييد وانت حر لا خيار بانده من لا يجد ثم جعل في الصرح لانه الرق والتكاح **قوله** مرجان
في ذلك المدلول وهو الرق والتكاح وحقيقه ان شرعيان فيه ايضا **قوله** بدليل متعلق بغيره كحوران

يشترط

والجمع بعلامه التام

مدح

يكون

يكون وفي بعض النسخ بوجه اي بوجه هذا الجواز ان المصنف ذكر الفرح عقيب ذكر الحقيقة والمجاز والاولى
التمثيل بها للحقيقة ويمثل للمجاز بقول الخالف لا اكثر من هذه الخطه كما ذكره المتأخر اولا ليكون التمثيل
جاري على الاطلاق الذي به الخطاب لاعلى الاصطلاح حين لان العقل لا يتبادر اليه لما فيه من العداكة
ولا يضل لا قصارى التمثيل على التمثيل للحقيقة دون المجاز لان البياض المنقوص من التمثيل حاصل بذلك **قوله** وقامه
بالرفع عطف على تعلق معنى ان قيام ذلك الكلام مقام معناه الذي مراد منه فيكون من باب يريد شاعروا كاستب
والحاصل ان حكم الفرح ان يخلق الحكم الشرعي بنفس الكلام من غير التفات الى المعنى وان يقام لفظه مقام معناه
وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحديث لم يثبت الى وجود الحديث بل يثبت الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء ولما قيل
ان يقول لم لا يقام لفظ المحكم والمنص مقام معاهما ايضا لعدم احتمالهما غير معاهما مع اتفا التخصيص والتأويل
قوله اقول هذا مستطرح قلت لا تسكال في كلام ملج القيد لانه كما يصرح الصرح عن موجهه بالقريضة للقبه
وهي النية ديانة يصرح عنه قضا بالقريضة الظاهر وهي قراءة المكنوب الابوي انه لو قيل لفظه وقاب
سرخته يقول ان طالق لا يقع عليه شيء وقضا وكذا لو قرأ ذلك من كتاب **قوله** واما الكتابة اي لفظ استرا
المراد به استنادا ناسيا من الاستعمال بان استعماله المتكلم قاصدا الاستمرار وان كان معناه ظاهرا القة
كما ان الانكشاف يحصل بالصرح بالاستعمال وان كان خفيا لغة واعلم ان من لم يقل باستراط الاستعمال في الصرح
لا يشترط هنا فدخل فيه المتروك والمكمل وامثالها **قوله** اي بالاستعمال ظاهرا انه لا يفسر للظهور فيه وليس
بظاهر لان هذا الصريح ليس عايذا الى الاستعمال لعدم تقدم ذكره وانما هو عايد الى ما كان المناسيب
عدم ذكره اي ليكون قوله بالاستعمال يقيم ونصرح بما حذره المصنف اعتمادا على انه من مورد القصة
كما ذكر في الصرح **قوله** الا بقرينة اي لفظية او معنوية **قوله** فانها لا تعمى بين اسم واسم الا بقرينة تنضم
اليها اي من تكلم او خطاب او عينية وهي مع ذلك حقيقة في معناها **قوله** فان قلت الضمير اعرف المعارف
الخ بغير السوال بوجه بان يقال لو كان الضمير من الكتابات لتوقف معنى بعضها عن بعض على القرينة
فلم يكن اعرف المعارف مع كونها كذلك الجواب ان وضع الضمير عام بمعنى ان الواضع فقع لفظات متلا
لكل مخاطب وذلك لا ينافي بغيرها وكونها اعرف المعارف لا ينافي فيها صحها من القرينة الظاهرة الدارئة لها
حالة الاستعمال اذ لا دلالة بين الوضع والاستعمال فان التي قد يوضع عاما ويستعمل خاصا وبالعكس
وقد يوافقان فان كونها اعرف المعارف ولا ينافي كونها من الكتابات هذا واجاب المتأخر فلا يحكم
مادة السوال ولهذا عقيبها بالتأمل **قوله** لكونها مستثناة المراد مكان في ثبوت المراد بها ترديد فيوقوف
الحكم بها على ازالة ذلك التردد بدليل متصل بها من النية وما يقوم مقامها من دلالة الحال كما لا بد ان
الطلاق لان الكتابة انما تعمل على المعنى عنه وخلاف اللفظ كما بان عن صرح الطلاق والصرح لا يقع به الا
الرجعي فهذه الكتابات لا تقع بها الا الرجعي لاكن الابهام هذا بيان علاقته المجاز وحاصله انها شابهت
الكنائية من جهة ما يتصل بها من الابهام كالبابين طاهر باعتبار البيدونة مستثنى باعتبار الوصله
التي هي محل البيدونة فانها تختم واصله التكاح واصله القرابة والوصلة الكابنه وغير من الوصل فاستثنى
لها لفظا لکنائية واحاجت الى التبيين ليرد الابهام المحل ومعيين البيدونه عن وصله التكاح ويقع
الطلاق البابين مرجع الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون

الكتابة

قوله فيجب ان يقع

كون الواقع رجعت ولا يخفى ما في ذلك من التكلف **قوله** والحاصل انها كتابات حقيقة وكتابات عن
الطلاق بخلافه في التحقيق سميها بالكتابيات مطلقا بخلافه في بعض روح الفروع الكتابية في
باب الطلاق لفظ يحمل الطلاق وعرف فلا يرد ان الكتابية ما استمر المراد منه والمستمر في هذه الاطراف
منها هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي لان هذا معنى الكتابية في الاصول لا الفقه فلا يحتاج الى الجواب
بان اطلاق لفظ الكتابية على الكتابيات الطلاق بطريق المجاز **قوله** فتطلق المراه على صفة البيوت ولا
انت باين منزلة انت طالق على ما هو شأن المجاز فيلزم ان يكون رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكتابية
الملازم بالعرض والملازم بالذات كما ذكر في الروح اما على قول من يكفي في الكتابية مجرد جواز ارادة المعنى
المعنى الحقيقي فلا يثبت في ذلك فيلزم على هذا ان يكون الواقع بهذه الالفاظ رجعيا وهذا مستلزم ما ذكره
السارح في صدر البحث لان هذا التفسير ليس مبنيا على قول من يكفي مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي
قوله ولو سلم الخ اي لو سلم ارادة الموضوع له في الكتابية فلا يخفى في انه لا يكون مقفودا ولا لازم السقوط
في الواقع الا ترى ان طول الجواز كتابية عن طول القامه وهو لا يوجب ثبوت طول الجواز في الواقع لجواز
ان يكون طويلا للقامه وهو قصر الجواز وبالعكس فمن اين يلزم وقوع الطلاق بصفة البيوتية ويمكن ان يجاب
عنه بان اللازم الاعلى حكم اللازم الحقيقي في المقامات الخطابية والاما استقامت الكتابية فيما ذكرت
والنسبة بين الكتابية والمجاز الخ اي بينهما عموم وخصوص من وجه فجمعان في مادة ومنفرد كل منهما عن الآخر
في اخري وهذا في اصطلاح الاصوليين اما في اصطلاح علماء البيان فيهما تباين كلان المجاز هو الكلمة
المستعملة في غير ما وضعت له مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له والكتابية هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت
لها مع جواز ارادة ما وضعت له وعلى هذا فالكتابية عند عدم لاحتقافه ولا مجازا بل قسم من اسمها وهذا اري صاحب
التلخيص وصرح صاحب المفتاح بانها حقيقة فانه قال فيه المراد بالكلمة المستعملة اما معناها وحده او
غير معناها وحده او معناها وغير معناها والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكتابية والحقيقة
والكتابيات يستمران في كونها حقيقيين **قوله** كافي في المجاز المتعارف بخلافه هذه الخلة فانه مجاز عن
غيرها لكتابية لانه صريح لظهور المراد من ذلك بقرينة الاستعمال وينتفان في المصريح وعدم المصريح **قوله**
والاظهر انه استخرا من قوله حتى كانت بواير وجه الاظهر انه انهم مرجحون بان الكتابيات الطلاق
وان الواقع بها باين الاثنية الفاظ وح اذا كان استخدما من قوله كانت بواير فتكون هذه الالفاظ كتابيات
مجازا ايضا لاحتقافه وانما وقع بها الرجعي لانها كتابيات عن الطلاق بل لان معانيها التي تدل عليها
الطلاق الملزم لادلالة فيها على البيوتية بخلاف ما عدها من الكتابيات **قوله** فلان العدد يحمل
عدد الدرهم وانتم ترونه ومن العبد وعدد الاقارب **قوله** بطريق اسم السبب على السبب لان الطلاق سبب
لوجود الاعتداد في الحيلة وان لم يكن سببا له في هذه الصورة واعلم انه كما لا يجوز اعدي وسبب من حكم
مجازا عن كوني طافا في غير المدخول بها يجب كون استبري وحكم كذا في المدخول بها اذا كانت السنة او غيره
قوله فان قلت السبب الخ قال جفهم هذا من اطلاق الحكم على العلة لان اطلاق السبب على السبب فلا
يورد السؤال من ان شرطه الاختصاص العرفي لا يخص بالطلاق لثبوتها في ام الولد **قوله** اعدي لاني
طفعتك فالتقي بذكر الحكم عن السبب لادالته عليه والافاض من باب المجاز وهو كتابية قبل ورثته

متعارف **قوله** في المجاز المتعارف اذا حلف لا ياكل لحمي فاكل لحم الادي والحق برفاهه لا ياكل لحمي فانه لا
يحتسب على ما فيه من الخلاف **قوله** واما قوله انت واحدة فيحمل ان يكون لغتا للمعدن المحذوف يعني انت طالق
طلقة واحدة ويحمل ان يكون لغتا للمرأة اي انت واحدة عند قولك او عدي ولعدم بصرها في النكاح والجمال الخ
التي قد ازال الالهام بالنية او دلالة الحال كان الواقع بها صريح الطلاق وهو يعقب الرجعة لانه عاملة موجها
او موجبه التوحيد ولا يتردد في البيوتية **قوله** اولانه اقل سونة من الباس في النكاح اولان النص ورد بلفظ
المريح لا الباس اولان حمله على الصلاح اولي فان الرجل يصرحها بالباس في بعض الروايات اولانه يحتاج الى ارجح
موصفين وهما نظيفة تاييه وما كان اقل تقدير اول لان اصل عدم التعديس **قوله** وان لم يعرف بان اسكن لها
يحتاج الى النية لاحتمال الامر من **قوله** اما النص فيحمل معناه الخ واما السلوك فيحمل الاربعة امور وهي النص وحكي
الرفع وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكتابات واحدة قال بعض المحققين لا يخفى عليك ان قوله انت واحدة
من الكتابات لاستمرار المراد به عند علم الامور وان لم تكن منها متعيسى علما البيان وانما هو من قبيل المحذوف وهذا نظا
انه لا ينعى الرجعي لابلان لفظه المتدناه من الفاظ الكتابية وفيه نظر بل ينعى الرجعي بعض الكتابات غير
الثلاثة المذكورة فقد ذكر في انابوكي من طلاقك انه ينعى رجعي اذا نوي بخلاف ما اذا قال من ساكنك قاله بسلام
وفي الخلاصة اختلف في برب من طلاقك اذا نوي والاصح انه ينعى قال بعض المحققين والاوجه عدي انه
ينعى باينها اني ويمكن ان يجاب عن هذا النظر بان هذين العورين لا يتردد على الكتابات المذكورات في كيمت
الفروع قائما ليسا معدودات منها **قوله** والصريح هو التام في ذلك اي في الافادة دون الكتابية لعدم توقفه
على نية او قرينة وتوقفه على ذلك لكن البلغا اجمعا على ان الكتابية والمجازا بلغ من المريح والحقيقة لان
الاستعمال فيهما من اللزوم الى اللازم فهو كدعوي التي بجمعية فان وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم لاستماع
وجود الملزوم بدون اللازم **قوله** واما الاستدلال اي النظر في الدليل وهو ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه
ال المطلوب خبري وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشي اخر **قوله** وهو انتقال الذهن من الامر الى الموتر وبين هذا
استدلالا من العلول على العلة وعكسه وهو انتقال الذهن من الامر الى الموتر وليس هذا استدلالا من العلول
على العلة وعكسه وهو انتقال الذهن من الموتر الى الامر كما اذا راي نارا انتقال الذهن منها الى الدخان وبين
هذا استدلالا من العلة على العلول الا ان دلالة العلة على معلولها اقوي واظهر من دلالة العلول على علة لان
العلة المعينة تدل على معلول معين واما العلول المعينة فلا يدل الاعلى علة ما للدم اذا كان العلول
مساويا لعلة تجنيد يكون الاستدلال من العلول على العلة كالاستدلال من العلة على العلول في القوة
والظهور لان المراد هنا هو الثاني لان مقصودا المجتهد اثبات الاحكام بالادلة وذلك لما يحصل بالاستدلال
من الموتر الذي هو الدليل الى الامر الذي هو الحكم وانما قيدنا بقولنا هنا لان المراد عنه المنكاحين هو الاول
لان الاستدلال بعدم الامر على الموتر واعلم ان اضافة التايين الى الادلة على سبيل التجوز لان الموتر في الاحكام
بالحقيقة انما هو الباري تعالى والادلة انما هي في امارات وعلايات على ثبوت الاحكام فهو اعل نظر
ما سبق الكلام لاجله بنسبة المستدل لكان اولي يخرج من هذا النص ان النص ايضا سبق الكلام لاجله عن
ان النص فيه لانه جهة المستدل بل من الحكم ويحمل ان المصنف ترك هذا القيد اعتمادا على التام كذا الاستدلال
قبيل ما قبل في الفرق بين علة النص والنص ان النص من اصسام اللفظ والجواب من قسام المعنى ليس

الاستدلال

بصحح لان الاشتراك في الحد بوجه الاشتراك في الحدود وهما لما كان مشتركين في الحد لان كلاهما سبق له الكلام
وجب ان يشتركا في الحدود وهما لما كانا انتركي ان ريدا لما كانا جونا ناطقا كان انسانا فكذا عرا والحاصل
ان كلام النضر والعبارة اعتبر فيه مع المعنى والمعرف بينهما باعتبار كذا ذكرنا وهوان النضر تعرف من جهة
المتكلم والعبارة تعرف من جهة المستدل **قوله** حيث انه يعني العمل بالاشارة عمل ليس بظاهر من وجه باعتبار
انها خارجة عن المعنى الموضوع له الاتري ان قوله تعالى وعلى المولود له رزق من سبق لاجل نفقة الزوجات على الزوج
الذي ولدت لاطفه وهذا هو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى الاب تنفرد بالانفاق على الولد وهذا الذي
لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه والظاهر انما هو الموضوع له فان قلت لمحييت وردود هذا السؤال اخذ
في مخريفه فنوم انا الاستدلال بالعبارة مفقودته بحيث الذات فورد السؤال **قوله** قلت الكلام وان لم
يكن سبقا لمحيي بالعبارة مفقودته قال بعض السراخ المراد بالسوق في تعريف النضر ان يدل على مفهوم مفيدا
يكون مفقودا والمراد بالسوق هنا ان يدل على مفهوم سوا كان مفقودا او غير مفقود ثم اعلم ان الاية ظاهرة
في ايلحة النكاح نضر في بيان العدد والاستدلال بالظاهر استدلال بها وبينها منافاة فلو اريد ان المراد بالسوق
السبق في الظاهر هو السوق الاصل اي السوق فلعني المفقود من المتكلم بذلك الكلام كيان العدد في الاية المذكورة
والسوق المراد في العبارة هو السوق الاصل اي السوق للعبارة المفقود من المتكلم بذلك الكلام كيان العدد
في الاية المذكورة والسوق المراد في العبارة هو السوق باحة النكاح فيكون الظاهر المعنى غير اصل كماله
العبارة كذلك وحيد لا منافاة بين الظاهر والعبر يكونا مسبوقين لعني عن اصل وعلى هذا يكون في النضر
سوقا في المعنى الاصل وغيره ان النضر هو الظاهر مع زيادة فوض فافهم **قوله** اي بتوكيد من غير زيادة ولا
نقصان ليس لقوله بنظمه والمجوع فبدل لاخراج التابت بالدلالة لان الحكم التابت بها انما يتبين بزيادة
على معنى النضر لان الدلالة هي استفاد من المعنى اللغوي لاسيما في النضر المعنى كالتبني على التافيف على ما سياتي
هذا ولو اخرج بالزيادة المعنى لكان له وجه لان الزيادة ضرورة والدلالة خرجت بقوله بنظمه
فتايله **قوله** خرج به اي بنظمه **قوله** لانه تابت معنى النظم اي معنى استفاد من معنى النظم بخلاف التا
بالاشارة فانه تابت بنفس معنى النظم وهو معنى وقوله هو المعنى العمل بما ثبت بنظمه اي معناه اذا اللفظ يقطع
انظر على المعنى لا يتبين به **قوله** لان اللام للاختصاص فيدل على حقيقة الوالد ان المولود انما ملكا او نسبيا
والاول منتف بالاجماع فيبين التا في على وجه يترتب عليه فوايد لا يترتب عليه مثل ما بالاسنة الى الام
كالامانة الكبرى والكفاة واعتبر من المتل وغير هان الامور الى مفرد بها **قوله** فيتملكه عند الحاجة لان
السنة بلام التملك مقتضى مال الولد باسنة على قدر الامكان وماله لا يميز ملكا له بالاجماع حتى لا يجوز
التصرف في ماله بغير رضاه فانما لم يمكن اثبات حقيقة الملكة في ماله تجت له حق الملكة عند الحاجة
عملا بالدليل لعدم الامكان وينبغي على تبوت حق التملك له مسايل منها انه لا يجد بوطي جارية ابنه
وان قال علمت انها حرام وانه لا يجب العفر بوطيها تبوت الملكة قبل الوطي بناء على حق التملك ومنها انه اذا اشو
جارية ابنه يثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الاب فوجب رد قيمتها بقوله بغير عرض فيه نظرا
الى ان يراد بالحاجة النفقة فيتملكه ان كان مائما وبيع عروضة **قوله** والابن الولد لا يتركه في نفقة
الولد احد لان السراخ اوجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوب اليه لا يتركه احد في هذه النسبة فكذا

حكمه وهذا في النضر والعبارة المتبعة المتبعة رواية واحدة وفي الكبير الركن والنبذة البالبة يجب على الاب والام
لاننا نحسب من انما من الولد في رواية الحسن عن ابي خنيفة وفي ظاهر الرواية ان النفقة على الاب لقوله وعلى المولود
له رزق من غير فضل من الصغير والكبير **قوله** الا انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في النفقة لان العبارة
مقصودة قطعية ابد والاشارة غير مقصودة دائمة القطعية والعقد اقوي من غيره لزيادة اهتمام المتكلم
وكذا ايم القطعي لعدم ما يطوقه من الاحتمال فلذا كانت العبارة اخفى بالمعنى من الاشارة عند المتأخرين فكذا
قبل وفيه تنبيه لان كلاهما يفيدان القطع اذ لم يكن احتمالنا شي عن دليل الحق انهما قد يكونان قطعيين وظنين
ومخالفين والتفاوت عند الترجيح يكون العبارة مقصودة وقت الاشارة فقال عليه السلام تعدل احدا من
في تعين بغيرنا سطر عمرها لا تقوم ولا يفضل قال ابن الجوزي في التحقيق هذا حديث لا يعرف وقال البيهقي لم يجد في
من كتب الحديث وقال ابن المنذر لا يثبت هذا الوجه من الوجوه عن النبي **قوله** وفيه اشارة الى اكثر الخيض خمسة
يوما لان النضر لغته النصف فاذا ماتت عمرها سبسن فتعد ثلاثين لان الصوم ولا يفضل وهو بناء على انها
تخص في كل شهر خمسة عشر يوما وتقال ان يقول على يد يربوت هذا الحديث لم يكن فيه حجة على ما قاله
الشافعي لان من بلغ خمسة عشر سنة اذا حاضت من كل شهر مرة وهو ادها لان غالب اكثر الخيض عر وما
في ستين سنة كانت تاركة للصلاة شرط عمرها مع ان ذلك ليس بصفة بل ربيعة لان الشرط يطلق على البعض
بوشعا **قوله** وهو معارض بما روي ابو اسامة الخ رواه الطبراني والدارقطني قد عرفت انه لا معارضة لما ذكرنا
واذا كان ذلك مكان ينبغي للتاخر ان لا يذو هذا الحديث لمتا بالمتعارض بل مثل بقوله تعالى لعفر المهاجرين
الاية كما مثل بها غالب السراخ **قوله** وللأشارة عموم كالعبار على اللاح لان كلاهما يثبت بنظم الكلام والعموم
من اوصاف اللفظ ولما حقت باحة وطى الاب امة ابنه من عموم اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزق
فانه يستلزم ان يكون الولد وما يملكه ملكا لابيه فلم هو مع ذلك اسم الوفا قال ابو زيد الاشارة لا تحتمل التخصيص
لاذ معنى العموم فيما سبق له الكلام فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على
المطلوب بالنضر وتدل هذا الاسباع فيه معنى العموم حتى يقبل التخصيص **قوله** واما التا بت بدلالة النضر
السماء مفهوم الموافقة وحرك الخطاب والتا بت هو اسمي بالتا بت مفهوم الموافقة وحرك الخطاب **قوله**
والمراد به اي بالمعنى اللغوي المعنى الذي يعرفه كل سماع يعرف اوضاع اللغة فيها كان او غير والحاصل انه
ليس المراد معنى النضر في هذا المقام ظاهر معناه لغة بل المراد به معنى المعنى وهو ما يودي الى معنى اللغة
فيكون متصوفا به بمعنى الاذي من التافيف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف المفهوم منه لغة فان ظاهر
معنى النضر حرمة التافيف وهو كلمة تعجب وتبرم وسامة وهذا المعنى اللغوي يتاديك باعل موت ان النضر
منه دفع الاذي حتى ان كل عارف باوضاع اللغة يفهم منه ذلك باول السماع من غير تأمل وتيق منه على
حرمة النضر والسم والتا بت لان الايدي فيها يتوقف قوف الايدي في التافيف ويعلم منه ان الحكم متعلق
بمعنى المعنى وهو الاذي كانه قبل لا يورثها فينقل بهذا المعنى سر رعي الغامل الموقر في انه يدخل في
تعريف الدلالة المعنى المحذوف لانها ليسا بمعنى المعنى على ان تبوت المعنى سر رعي والمحذوف عقيل
والدلالة لغوي **قوله** بغير منه لغة ايضا لان هذا هو معنى المعنى فان قلت المفهوم اخذ انما هو ينسب
المعنى لانه الموضوع له اللفظ قلت معنى المعنى لازم للمعنى اللغوي فيقوم منه لغة ايضا اذا المعنى اللغوي

ان

بالعلة للعقبات الثاني ان اريد من الضرب معناه الحقيقي اي وهو استعمال اللفظ الناديب ومعنى العنق وهو
الابلام الذي يقضي اليه العنق الحقيقي يكون جرحا بين الحقيقة والحجاز لان اللفظ انما وضع لعينه فاذا اريد من
اللفظ معناه ومعنى معناه فعدا بدينه ما وضع له وعنى ما وضع له وهذا معنى الجرح الاول باطل لعدم
وجه بطلانه والثاني كوجه اي الكلام من الدلالة ويجعله من قبل العبارة وذلك لان اثبات الحكم بالحقيقة
والحجاز من قبل الاستدلال بالعبارة لان معناه جعل الملقب جازا عن شيء ذلك الشيء عام بحيث يقتصر الحقيقة
فردا من افراد كوضع القدم قلنا لا نسلم انه اريد من النظم معنى المعنى لغة الخ القابل ان يقول بل هم منه
معنى المعنى بطريق التنبه على العرض والقصود وفوق بين الارادة والهم والحجود وانما يتأتى على الاطلاق وقد
يقال نحن لا نريد في الدلالة المعنى الحقيقي بل معنى المعنى لانه المقصود وح لا سردا لسؤال بطله حيث
لح ليس من تمام الجواب بل الجواب انما هو العرض والمقصود وانما هذا الكلام في الجملة ليس في ارادة كبير
فايد بل لا حاجة اليه للاستغناء عنه بعبود التعريف وتحسرها التي سبقتها الان فهو تكرار بالنسبة
الى ما بعده خرج بقوله لعن المعنى الخ جعل قوله ثابت معنى من الاحكام بحسب عمارة الحسن لستوله
لذلك حكمه وتري وما بعده ويقول لغة الامتناع الاول ان يقول المقتضي وان يقول المقتضي وان كان
من اطلاق المصدر واردة المفعول لان الامتناع ثابت شرعا ينبغي ان يقول وعقلا فان المقتضي قد
يكون ثابتا بطريق العقل نحو واسيل العزبة وهو محل الاشكال في الفرق بينه وبين المحذور
والمحذور ثابت عقلا قال بعض السراخ المحذور ثابت بنفس النص لا بمعناه لان المحذور كما المذكور فهو خارج
بقوله معنى النص ايضا تامله لا جرحا انا كيد بقوله لغة ليس كذلك بل هو فضل يخرج للقياس فان
القياس ليس من الدلالة عند المحققين من ساجنا كما سيأتي ولهذا الوجه لا يضر فلاننا المحذور فانه
تقدم ذلك في المثال الذي ذكره قبل لوقال المصنف في التمثيل كوجه الضرب الثابت بمعنى النبي عن النبي
العلوم منه اي من النبي باعتبار دفع الاذى لكان اولي فيكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص وذلك
لان حرمة الضرب والسم هو الثابت بدلالة عن التائيف والمصنف قال اما الثابت بدلالة النص كان ينبغي ان
يقول كحرمة الضرب الخ لم يطابق ما ذكره اذ لم يبين عن التائيف مثال لدلالة النص لا للثابت بها فلا ينبغي
في العمدة كان اول لعدم العذر فيه فان قلت قلنا حيث ان كلامهما يوجب الحكم قطعا بلسيئة قال بعض
المحققين الدلالة على مسمى قطعية وظنية فالاول بدلالة اف والثاني كاجاب الكفار بالاكل والشراب
بدلالة حديث الاعراب في اجابها بالوقوع ولما قيل ان يقول القياس ايضا على ضمير قطعي وظني فالاول
ما اذا كانت عليه مضمومة كطهار سور سواكن الميوت فمما على سور الخمر بعلة الطوفان في المضموم عليها
والثاني ما اذا كانت العلة غير مضمومة كتبوت حرمة المصاهرة من الزنا فيما سأل على الوطى بعلة الجرية ويمكن
ان يجاب بان الاصل في الدلالة القطع وعدمه عارض والقياس بالعكس فلان يجب في العهد كان اول
لعدم العذر فيه فان قلنا المراد بهذا السؤال اوردا الفاضل السمر قندي وعبارة وفيه تحت لان الثا
جرا ممنوع بدليل انه ليس قاصدا فلا يلزم عدم وجوب الكفارة وانما يلزم لو كان المراد جزا الدنيا والاخرة
وهو مما لا يلزم نفي القصاص واجيب بان النص بعضي ان يكون كجرحه حرمه الا انه يزيد عليه في
القصاص بدليل كجرحه مثله وفي الكفارة لم يوجد ما يجوز به الزيادة لان الدلالة دون الاشارة وبطلان

فرض بعد الاثبات تحقيق المثال واما جواب السراخ فعدا بدينه لا نسلم ان المراد جزا الاخرة ولا يلزم من
مقاص لانه جزا المحل من وجه والجزا المضاف جزا الفاعل من وجه فلا ينافي بينهما ولو سلم ان فيه
شارة الى المعنى فالمقاص وجب بجواب النص وهو قوله تعالى النفس بالنفس والعبارة بعدم على الاستار
وحجوز ان يقرر بوجه اخر بان يقال ولو سلم ان المراد جزا الاخرة فلا يلزم تبوت الكفارة بالدلالة كجرح
ان يقرر الجواب بالنسبة من كذا كذا ويمكن ان يجاب الخ قال بعض المحققين الثابت بالدلالة قد يكون
ظاهرا وقد يكون خفيا كتبوت الكفارة في الاكل واما المعنى التي تغلق به الحكم فلا بد من كونه ظاهرا يعرفه
اهل اللسان وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لغة من موم لاهل اللسان ولا يشترط كون
الثابت بذلك المعنى في غير المنصوص بما يعرفه اهل اللسان صح اثبات الحدود والكفارة بدلالة النص
دون القياس وذلك لان الحدود شرعت عقوبة وخراعت الجنايات التي هي اسبابها فيها معنى الطهر والكفارة
شرعت ماجة للذنوب الحاصلة بارتكاب اسبابها ومنها معنى العقوبة والرجوع ولا يدخل الراي في حرقه
مقارير الاجرام وما يحتمل به ازالة الانام وما يبلغ جزاها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي
بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى تضمن النص لغة فيكون مضافا الى الشرع واما ما علق به السراخ
بنعنا بعض السراخ من ان القياس فيه شبه لبتونه بالراي والحدود يندري بالسيئات فلا يثبت بما
فيه شبهة تضعف لان هذه البهنة غير ما لغة عن التبوت لان كثير من الحدود والكفارات تثبت بدليل
فيه شبهة كاجار الاحاد والبيئات في محاسن احكام كذا قيل وفيه تامل لان البهنة في القياس في اصله
لان الوصف الذي هو علة غير متضمن عليه خلاف اجار الاحاد فان اصلها قول الرسول وهو موجب
قطعا والبهنة انما هي بطريق العقل اراد القياس الذي يدرك عليه بالراي فان قلت القياس مع ما
على علمه وما لا يفي عليها والمراد لا بدفع للاراد مكان ينبغي للمصنف ان يبين ما يكون علمه مدركة بالراي
قلت القياس المنصوص عليه بمنزلة النص فلا يتوهم دخوله تحت التيمم وما لا يتوهم دخوله لا ينبغي الاصرار
عنه وان سلمه ظاهر للاسم لان العبرة للعباني دون الالفاظ وفيه نظولان الحكم في غير ما عرفت ثابت
بعبارة النص وهو ما روي في صحيح البخاري عن جرارة عليه السلام الى اخوه العروف انه موقوف على عمر روي
البخاري ومسلم من حديث ابن عباس ان عمر بن الخطاب خطب فقال ان الله تعالى يوتى كذا اصل الله عليكم
وانزل عليه الكتاب لكان فيما انزل عليه انه الرحم فقرانا لها وعيناها ورحم رسول الله صل الله عليه
ورحمنا من بعده واي حشيت ان طال بالناس الزمان ان يقول قائل ما يجد الية الرحم في كتاب الله فيفظو
شرك فريضة انزل الله فالرحم حق على من ربي من الرجال والنساء وكان حصنا ان قامت البيعة او اعترفوا
ولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى لكبرها واتارح دفعه وهو لا ينبغي اللزم الا ان يقال الموقوف
له حكم الموضوع في مثل ذلك لانه مما لا يندري اليه الراي والسلف لم يحرموا تبوت الحكم في غير ما عرفت بطريق
الدلالة بل انما ملوا به فحجوز ان يكون الحكم ثابتا بعبارة النص ودلالة كما اتبعوا النص بالخارج
البحر من غير السبيلين بالحديث وبالقياس على الخارج من السبيلين وذلك لم يكن لكونه اعرابيا
لان هذا المعنى لو كان يقتضي الكفارة لوجب ايضا على غيره من الاعراب ولم يوجب لكونه موافقا لان
وقاع الرجل امراته امر جلال ومباشر الحلال لا يجب عليه الجرا فاعلم انه انما وجب عليه الكفارة لانه عند

حرمة رمضان بالحياة على صومه فيجب على غيره عند وجوده هذه الحناية بطريق الاستحسان خلافا
للشافعي الحديث معروف في الكتب الستة عن أبي هريرة قال قال النبي صلى الله عليه وسلم قال ملك
نقل ما سألته قال وقعت على امرأتي رمضان قال صلى الله عليه وسلم هل تجد رقية تفقهها قال لا قال هل
تستطيع ان تقوم شهرين متتابعين قال لا قال هل تستطيع ان تطعم سبعين مسكينا قال لا قال اجلس فاني النبي
يفرق فيه ثم قال تصدق بهذا قال على اقر مني يا رسول الله فوالله ما يبق لا يقربها مرد الحريين لعل يبت
اخرج اليه النبي منا فتحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجره وفي لفظ ثانياه وفي لفظ ثانياه ثم
قال حنة فاطمة اهلك وفي لفظ زاد الزهري وانما كان رخصة لك خاصة ولو ان رجلا فعل ذلك اليوم لا يمكن له
بدن التكفير في المذنب قول الزهري ذلك دعوى لا دليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب
الكفارة على من افطر في رمضان بل يتي قال لا تساحه بما في اخر الحديث بقوله كلها انت وعيالك انتي وجمهور
العلماء قول الزهري فيجب على غيره اي غير الامري اذا احسد صومه بالاكل او الشرب الخ عبارة الساج
ناقصة تحتاج الى تبين وهو ان يقال فيجب على غيره عند وجود هذه الحناية ويجب ايضا بالاكل والشرب
بدلالة نص الكفارة بالجماع الخ المتأخر في العلة الخ وبيان ذلك ان من علم استواء الجماع والاكل والشرب في ان ركن
الصوم الكف عن كل ما لم يعلم لزوم عقوبة على من فوت الكف عن بعض اجزائه بل هو ما على من فوت الكف عن البعض الآخر
كما يعلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه لاهلية الاجزاء اذ يحصل حصول الجعليين حصل العلم الثالث ويقيم
كل عالم بما ان الموت في لزومها تقوية الركن لا خصوص ركن ولو سلم انه غير معقول لانهما بالقياس بل
بالدلالة فقلت بل هي ثابتة بعبارة النص وهو ما روي الرازي في حديث أبي هريرة ان رجلا اكل في رمضان
فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يعق رقية او يصوم شهرين او يطعم سبعين مسكينا ولان معنى النص علة
لكلامه بقدر تقديره ولو قلنا بان العموم من صفات العبادي كما قاله الجصاص ومن وافقه لما كان ايضا للعموم
لان معنى النص مباحض والتناقض باطل لا يليق بالدلالة السريعة بيان الخ حاصله انه لما ثبت بالدلالة
النص الذي هو العلة كحرمة الساقية والادبي له حقيقة واحدة وان كان يوجد بحال كبره كالضرب
والتم والقتل وغيرهما ما كان السرع قال هذا الوقت ابنا وجد وجد حكمة وهو الحرمة مع وجود هذا
الوصف والاحكام لم يكن علة للحرمة فكانه هو علة وليس علة وهذا تناقض لا يليق بالدلالة السريعة فيكون
باطلا وما نزل منه الباطل فهو باطل فان علم الحكم قد يختلف عن العلة لما علة لا يتغير عما يختلف
التصاص عن القتل العمد في صور الاب والجد عن الزنا مع جارية ابنة والتخلف لما علة لا يخرج العبد
عن العلية فلا يلزم كونه علة وغير علة فالجواب ان التعليل المذكور على قول من لم يجوز تخصيص العلة
وهو مذهب المصنف كما سبقي في باب القياس اما من اخره فستدل على عدم جواز تخصيص الدلالة
بوجه اخر فان قلت كيف لا يجوز تخصيص التاب بالدلالة وطهارة المكان خصصتها فقدر الدلالة
وهي ثابتة دلالة كما يقرر في الفروع قلت لان العلم ان خصوص بل الحكم في المكان فقدره في التوب وفي التوب
ذلك عفو فكذا في المكان هذا تعليل لتبوت الحكم بالنقض محتمل ان يراد بالحكم هو التقضي مع حكمة
لانما حكم النص لان النص لما اقتضى القضا صار مقتضى حكمة ثم حكم مقتضى ما رخصنا للنقض لانه حكم
حكمه وحكم حكم النبي حكم ذلك النبي يعني ان النص يقتضي مقتضا مع حكمة ليصح بعبارة ويحتمل ان يراد

الحكم هو مقتضى وان راد به حكمه ويرجح هذا الاحتمال قوله او تعليل لاستلزام تقديمه اي الحكم اذا
يراد بالحكم المتروك بعد منه في العار هو حكم مقتضى الجبرته والسابت ويلزم من تقدم الحكم بعدم
المقتضى لضرورة لانه حكمه لا على مقتضى كاحله بعضات وحين يفتي بعضات ارجح من حل الميت في عبادة
الميت على مقتضى وبقي الاقتضا على عبادة الميت وهو الطلب واللام فيه اي في الاقتضا يد عن
الاضافة الاولى ان يقول بول عن المضاف اليه وهو غير راجع الى النص لان المقسم الى الاقسام
الاربعة وهي العباد والاشارة والدلالة والاقتضا فلو كان الثابت باقتضا النص هو مقتضى
لم يكن من اقسام الحكم فان قلت بان مقتضى حكم النص لان النص اقتضاه فيصدق عليه المقسم قلت ليس
المراد بقولهم مقتضى حكم النص في الحقيقة الحكم المصطلح لان الحكم من قبيل العبادي والمقتضى لفظ وانما
طلبوا عليه لفظ الحكم لكون النص اقتضاه وانما اقتضاه لاجل ثبوت عباده فالثابت باقتضا النص
انما هو مقتضى مقتضى وتبوت مقتضى ضروري لاجل اقتضا النص حكمه ولانه لو حملنا الصواب
اذا حملنا لان المقام مقام اذا لا لانه حمل على ذلك حصل منه من التعريف الحكم تعريف مقتضى
لانه حكمه فاذا استلزم تقدمه على النص يلزم منه اي استلزام تقدم مقتضى ضروري لانه لا يثبت الا به
خلاف العكس وهو انه لا يلزم من تعريف مقتضى تعريف الحكم اذ لا يلزم من تقدم مقتضى على النص
تقدم حكمه فثابته وهذا الفرق المذكور بين مقتضى والمحدود مذهب عامة المتأخرين واليه
ما سئل لامرته ونحو الاسلام وناجهم المصنف لانه لما روي في بعض افراد هذا النوع عموما مثل
طبق نفسك فان طلاقا غير مذكور وسنة الثلاث والعموم فيها محجة فسموا ما يقتضيه العموم محدوقا ولا
يقبله مقتضى لكن هذا الفرق عن صحيح واعجاب بعض الفضلاء عن الاول بانا لانهم ان تقدير مقتضى
يؤدي الى تغيير المذكور الا ترى انه يقول المأمور عند الامثال اعتقت عدي عند حني لوقال
بعنه منك بالف درهم واعتقه لم جرح عن الامر بل كان مبنيا باو وقع العتق عن نفسه ولو سلم التجديد
ولكن لانهم ان مثل هذا التجديد بما منع كونه مقتضى لانه لم يمنع ذلك فيما نسب الفعل اليه ولم يتغير به
معنى الكلام الذي فضل تحيجه والتجديد الذي ساقى الاقتضا هو ما يقع فيه ذلك الا ترى انهم قالوا
في المحدوق عند المصنف به محمول الحكم عند المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحول في مسيلة
الاغناق وعن الثاني بانا لانهم ان ملك الابنة من قبيل المحدوق بل من قبيل مقتضى فنص عليه العلامة
النسب في الشرح شرحه للمتنحي حيث قال ومن نظائرا لمقتضى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر
فالجرح نعم علما العربي يدرون الكل محدوقا ولا يفرقون بين مقتضى والمحدوق كيتوت المصدر في
قوله طلق نفسك لان كل مستحق تبيض مصدرا لان المصدر في قوله طلق نفسك الخ يعني طلق نفسك ليس
من باب الاقتضا ولا من المحدوق لان المصدر الخ فصار اي وكان المصدر مذكورا للغة تنقح فيه
النجم الخ وكان يقول المصدر الثابت لغة هو الدلالة على الماهية لاجل الافراد والعموم للافراد دون
الماهية وهذا الفرق ايضا غير صحيح الخ لانهم ان مثل واسيل العنة من باب المحدوق لعدم
دلالة الكلام لغة على حذف الاصل بل هو ثابت علة كما تقدم وسيا والحاصل ان الفرق بين مقتضى
والمحدوق كما اختاره سمس الامم ونحو الامم ومن تابعها مثل وكذا جعلها من قبل واحد كما

وان كان السامع عاقله اخبارا لم يسمع كونه انما في السمع انه نقل عن معنى الاخبار بالعلمية وومع
الاطلاق حيث يكون بدلوله للمعنى فكذلك بعنا انه يتوقف صحة بدلوله للمعنى على ثبوت هذا الامر من
السمع فيجب السمع فيكون من جهة طريق الاقتضاء فيجوز هذا الكلام من حيث ان هذا الحكم يمكن تباينا وقد ثبت
بهذا للفظ على انما هو هذا كان جعله انما من ورياحي لو امكن العمل كونه اخبارا لم يجعل انما من يقول للطلبة
والمكتوبة احكاما طالق لا يقع وفيه نظر للفظ بانه لا ينفرد هذه الصيغة بالحكم بنسبة خارجة ولا معنى للانسا
الا هذا ايضا لا يوجد فيه خاصية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للفظ بخطبة من حكم عليه باحدهما
وايضا لو كان اخبارا كان ما يضاف لم يقبل العمل اصل لانه توقيف امر على خبر وايضا كل احد يعرف فيما
اذ كان للطلبة الرجوع في بين ما اذا قصد انسان طلاق تان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق
السابق بالجملة كونه من قبيل الانسا ظاهر وثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خا
صا له فان قلت قوله طلقه مثل طلق قبل لا يقع فيه نية التلث قلنا لانه اخبار يقتضي وجود
المخبر به ضرورة لتجسده صفة وهي ترتفع الواحدة لان المعنى لا عموم له خلا لمطلق فانه له ان في احكامه
الماوريه وهو الطلاق فصار مذكورا كما هي النعم فيه لم حرمه التلث فالتعريف هذه الاعتبار
وهو ان التلث واحد اعتباري وحاصل الجواب ان نية التلث انما تقع بطريق المجاز من حيث ان التلث
واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز في اللفظ كنية التخصيص واما في قوله انت باس الجواب سأل
فقد رويتم قلتم ان المصدر الثابت من الكلام امر شرعي ثابت اقتضاء دلالة التلث فكذلك الثابت في
امر ثابت امر شرعي فينبغي عدم نية التلث وتقرير الجواب ان ثبوت المصدر وما وان كان مقتضايا لا
انه شرع في نفسه الخفيف يقطع الله دون الحل والى غليظ يقطعها معاني حق الزوج فلا بد من تعيين
المراد بالمصدر ولا يمكن اجتماعهما معا فاذ انوى الكمال تحت العدد من مقتضاها لا يصح نية التلث
لانما عدد محض لم تدفع الضرورة اليه فلو توبنا تحت ما قد دفع به الضرورة وهو الاقل ولو اراد
عليه فصل اعلم ان المصنف لما فرغ من الاستدلال الصحيح وهو الاستدلال بالوجوه الاربعه شرع
في بيان الاستدلال الفاسد لانه يقع الاحتياج الى علمه ايضا لرفع شبهة الخصوم وقدم الاستدلال
الصحيح لكونه مطلوبيا المراد به الخ اي ليس المراد بالعلم هنا المطلق النحوي بل مادل على الذرات فقط
واما ان علما اصطلاحيا كونه قام واسم حشده كما كانا لدرج بالترتيب الحديث لا يدل على المحض
المراد بالمحض هنا تفرد الحكم بالمحض عليه وم السامع في انما نسب هذا الى بعض اصحابه كاني كثر الدقائق
واي حاد فاطلاق الخارج فيه نظر ويقال له مفهوم المخالفة هذا قسم من اقسام مفهوم المخالفة
عند بعض اصحابه فانهم قسموا دلالة النظم الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق مادل عليه
اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سمينا به عبارة فاسارة واقتضا من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم
مادل عليه اللفظ في محل النطق فسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون السكوت عنه
موافقا في الحكم للمنطوق ومفهومه تحوي الخطاب وهو الذي سمينا به دلالة النص والى مفهوم المخالفة
وهو ان يكون السكوت عنه مخالفا للمنطوق به ومفهومه دليل الخطاب وقسموه اقسامها منها التخصيص
بالذكر وليس مفهوم اللقب ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم السوط وكلها عندنا من الاستدلال

ثبت في الحكم في السكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق وفي بعض النسخ في حق او ظهر
دما كان الحكم في السكوت عنه تابعا بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساو
ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وخبره ويجوز ان يكون السكوت بدلالة النص في صورة الاولوية
والمساواة اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في السكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت
موصفا بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم يعني لا يكون له مفهوم
لوقوعه سوال حادثة وعدم الوجوب في حين السامعة استغناء من قوله عليه السلام ليس في العوامل
والحوامل مدقة والاخر عطف على قوله ان لا يظهر والخارج كخرج العادة ان يكون ذكر الوصف
بناء على ان العادة جارية بانصاف المذكور بذلك الوصف في العالب كقوله عليه السلام لما
من آثاره مسلم وابودود وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابي سعيد الخدري ورواه احمد
والسباي وابن ماجه والبطاني من حديث ابي ايوب ورواه الطحاوي من حديث ابي هريرة
الانصار عن من الحديث عدم وجوب الاعتساف بالاكسال وهو عدم الانزال لغزو السهولة وانكار
الزكوة بعد الايلاج يقال كسل الخ لاي ما رذا كسل كذا في المفاتيح اذا مراد بالاول في الحديث بالاعتساف
وبالها الثاني ما المن ويحل ان لا غسل على سبيل الوجوب الامن المني والاي لم يترك في قول
من قال كسر رسول الله وروى بوجوده واللازم باطل فالمرزوم سلة بيان الملازمة ادخ يلزم من
الاول ان يخرج من الايتيا المتقدمين ليس برسول الله وهو كفو ومن الثاني ان غير زيد ليس بوجوده وهو
ايضا كفو لوجود الباري تعالى فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق ترابط مفهوم المخالفة وهو هنا مفهوم
جواز ان يكون المعقبي للتخصيص بالذكر هو فقد الاخبار برسالة كسر وجود زيد ولا طريق الى ذلك
سوي الترخ بالاسم قلنا لا لا تحقق مفهوم اللعب املا لان هذه الفايضة حاملة في جميع العور
ونقاييل ان يقول رساله كسر من الله عليه ولم الخ يمكن ان جاب بالاعتقادات لا يمكن فيها دلالة
للا التزام ولا يقول عليها بل لا بد من التصرح فالملزمة صحيحة على ان وجوب كرامنا في التخصيص بالذكر يدل
على بني صاعده ويلزم من دلالة ذلك اما الاستلزام المذكور فامرا حروا لو ارد الاستكال بهذه العبارة
وهو انه انما يلزم ذلك ان لو لم يدل الدليل على صحة ثبوتهم لكان اولي خوفه عليه السلام حسن
من القواسم يقتلن في الحل والحرم الغراب والحداة والعقرب والذئب الكلب العقور متفق عليه
وفي رواية لمسلم الحية بدل العقرب وفيه رد فهداه الله الحق صوابه ابي عبد الله فانه ذكر في
الذكر الوفيه باعلام الحقيفة التي بالثا المثلث والجم محمد بن شعاع البغدادي ابو عبد الله افقه على
الحسن بن زياد اللؤلؤي وصنف التصانيف الغفره وحكيته اقواله وهو الذي فلق فقدا في خيفة
واجتج له واظهر علمه وقراه بالحديث وقال في الجواهر المنيمة التي يفتح التا وسكون اللام لخصها
جم محمد بن شعاع هكذا نسبتته وصفه بعضهم بالياء والحاء وهو غلط على قوله جل الله عليه
لست جده من جده وهو لحن هو كسر جدا لكاح والطلاق واليمين لم يوجد هذا اللفظ ولكن اخرجه
الطحاوي من حديث فضالة بن عبد الله الانصاري بلفظ الخناق بدلا من اليمين وقد عفا عنه ابن
ماجه فقال واذا ابو بكر المخاض ورواها وانها لم تقع واخرجه اصحاب السنن الا النسائي بلفظ

الرجعة لا على الميراث وحسنه التزمي وصححه الحاكم واخرجه الخوار في مسند من حديث عباد
بن الصامت رفعه لا يجوز اللعب في ثلاث الطلاق والنكاح والخاف فمنها لها فقد وجبت ولا يبي
عدي في الكامل عن ابي هريرة رفعه تلك ليس فمن لعب من تكلم في منهن فقد وجبت عليه الطلاق
والخاف والنكاح وفي اسناده غالب بن جندب وهو مروي ولعب الرزاق عن ابي ذر رفعه من
طلق وهو لا لعب قطلا قد جازي ومن يك ومن عتق كذلك ولعب الرزاق ايضا عن عمر وعلا لا تلت
للعب في النكاح والطلاق والخاف موقوف وزاد في رواية عنهما والتذر والعفو عن القصاص
من هذا القبيل اي من قبيل ما قاله العلامة السبق في الجواب لان الغرض من تناوله
اي ما اورا المحض الخ فيه ارجاع الخبر الى غير مذكور على ما لا يخفى لكن قد يقال المرجع علم من سياق
الكلام فهو متفعل زمانا لقوله تعالى ردوها على فكيف يوجب نفي او اثباتا لمخص الخ الى النص
لما لم يتناول ما عدا النص عليه من الحال ان ثبتت الحكم في غير المنصوص عليه نفي او اثباتا ولك
ان تقول نحن لا نثبت الحكم فمدا بل نثبتة فمننا ومن من لا يثبت فقد ادلينا بنبينا في الجواب
انا لاننا لم نثبت ان يثبت منها وانما يثبت الشيء في ضمن الشيء اذا لم يكن بينهما منافاة وهي تامة
بين النفي والاثبات فنقول فايدنه ان يتناول المحرم في علة النص فيثبت الحكم في غيره
لينال درجة الاجتهاد وجوز ان يكون الغاية تعظيم المذكور والجمادى فرفه والاهتمام بذكره
والاعتناء به على غير ما يكون المسمى اظهر من غير فاستقل الى اللسان لقوله عليه السلام من عتق تركا له
من عبد فان العبد اسقى الى اللسان من لامة فاقم مقامه كما هو شأن احتياطات الشرع
في ارادة الحكم على المظنة اذا خيفة المنية وكان هذا قولنا موجب العلة حيث اثبتنا المدعى بعد
ما سلمنا دليل الخصم وهو الاستغراق المقيّد للحكم هذا اذا اورد مفهوم اللعب في نصوص الشرع اما اذا
ورد في عبارة المصنفين في العلية فيعيد نص الحكم على المذكور اتفاقا ولهذا اتفقت كلمتهم على ذكر
محترزات القيود الا ان قامت قرينة بخلافه فلا تعمله والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص
اي الى بوصف بوصف خاص الى اخره وليس المراد بالوصف ان يقتضي الخوي بل ما يقيّد بتقليل الاشتراك
او علق بشرط وسمى ذلك عند مفهوم الشرط وقد اختلفت العلماء في صحة الاحتجاج به من
المعتمدين مذهب مالك وبعض اصحاب الشافعي واحمد وابو الحسين الاسعري وكثير من الفقهاء والمكاتبين
وابو عبيد اللغوي ومن وافقهم على صحة الاحتجاج بمفهوم الشرط بعض من لا يقول بصحة الاحتجاج
بمفهوم المصنف كابن تيمية وابي الحسين البصري ومذهب اصحابنا الى منع ذلك ووافقهم عليه القاضي
ابوبكر الباقلاني والقرافي والفعال وبعض المشائين وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا لامة الطول الفضل والغبى والعتات الشات والنسابة واسم العبد لامة في وقاية وان كانا
كثيرين لانما لا يوقران بوقر البكار لرقما اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف
واعلم ان جواز نكاح الامة عند تعلّق باربعة شروط سوى الشرط المعلق عليه من عدم الحية كتمه
وهو عدم طول الحرة وكون الامة مؤمنة وحشيّة الغنم وهو الزنا وان لا يكون كتمه امة
احزب بنكاح او بملكه لا يمين لان نكاح الامة عند ضروري لما فيه من استرقاق الولد

و ضرورة انما تحقق عند اجتماع هذه الشروط وعندما يجوز نكاح الامة مع طول الحرة وسلب
صفة الابان وحاصله الخ فان قلت ما ذكره يدل على ان الحكم قد يتوقف على الوصف
بالشرط والعلة في هذا المعنى اول واقدام والحاقه بها اول قلت بين الشرط والوصف جهة حاصله ليست
في العلة فان العلة لا تبدأ الايجاب لا للاعراض على الموجب منزلة العلم فيتعلق بها الوجود عند الشرط
ولا يوجب العدم عند العدم بخلاف الشرط فانه يوجب العدم عند العدم عند كان الا حاق به
اول وان كان قبل وجوب الادان الا بعد السبب قبل وجوب الادا جازي كتحليل الزكوة وعندنا
لا يجوز التكفير قبل الحنت لعدم وجوب السبب لان سبب الكفارة هو الحنت والاضافة الى الميراث
حجاز لانها اضافة الى الشرط ومن سلمنا ان الميراث سبب لكن لاننا لم نثبت سببا قبل الحنت لان
الحنث لكونه شرطاً بمعنى التعلّق لانه يعدم انعقاد السبب قبل وجوده على ما تقرّر لان انعقاد
ان حنت فعل كفارة بمعنى كفارة تمنع التعلّق به الميراث عن انعقاده سببا لمحال لان وجود
ادايه لا يغير بنفس وجوبه لان وجوب ادايه اما بنفس وجوبه او بما مثلاً زمان فلا يثبت الرجوع
وهو الحنت فكذلك بنفس وجوبه واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينقل عن وجوب
الاداء كما في صلاة النائم والناسي وموم المسافر فانها واجبة لوجوب السبب وليست بواجبة
في البدن الاداء بل يظهر الاثر في حق العضا واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم
لان الحكم انما يتعلّق بالافعال دون الاعيان لم يدخل على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم
وهو المالك لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بوجوبه انه تابع للسبب ثابت به
فمننا لزوم السبب يستلزم لزوم الحكم وانا جعلنا دخلا على الحكم فينعقد السبب في الحال وتباخر الحكم
عنه والحكم بما يجتهد الناجز عن السبب فكان جعله دخلا على الحكم اول بطلان الخطر مع حصول المقصود
بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فتح البيع بدون رضا صاحبه بخلاف الطلاق والعاق فانها من
قبيل الاسقاطات وتباين ان يقول الاعاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات لما تقرّر من لامة
اثبات القوة الحكيمة لادالة الرف وفرفه بين المال والبدني باطل الخ قول الشافعي بين المال
والبدني في التكفير كجواز التعدي في المال دون البدني منقوض بصوم المسافر رمضان حاله سفره فانه
يصح سقط للعرض عنه مع انه لم يكن مخاطبا بوجوب الاداء اذ هو مستظرا ان ادراك علة من ايام اخر
وعندنا التعلّق بالشرط لا ينعقد سببا اي الحكم الا عند وجود الشرط وحق حل عبارة العلق من طلاق
وعناق وخوها بالشرط لا ينعقد ذلك المعلق لمكانه طالق سببا للحكم وهو وقوع الفقرة الا عند وجود
الشرط لان الاجاب كانت طالق متلا لا يوجد الا بركنه وهو جوهه لفظه ولا يصح الا بشرطه وهو الامة
والحليّة بيان يكون اللفظ به بالعا عاقلا والمرأة في النكاح او في العدة ولا توقع الحكمة وهو زوال
الملك عن المحل ولا يثبت الا في حله وهو بمن يبيع العقد عليها من النساء وما هنا اي في الطلاق بالشرط الذي
هو ان دخلت الدار قد حال بين الاجاب وبين المحل فنغى عن الوصول اليه غير رضا اليه اي الى
المحل لوجود الحائل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد ذلك المعلق سببا موجباً للحكم لان السبب
ما يكون طريقا الى الحكم وتعيّنا اليه وقيل وجود الشرط ليس كذلك لانا نعتبر الشرط مع الشرط شيئا

واحد بحيث يكون انت طالق قوله انت طالق ان دخلت الدار وعزلة انت من انت طالق مما لم يتكلم به احد
اللفظ لا يحمل كونه والجزا كلام واحد وكل منهما جز من قوله المتبدل والجزء من الكل لان الكلام هو الجزا والشرط
له كما تقول اهل العريه وما الى السابغ اعلم ان المحتاج اليه قوله ولا يثبت الا في محله وذلك لو فاده التوضيح
ويبرى الاحباب لا يثبت محله والعلق بالشرط لم يثبت محله فالاحباب لا يثبت في العلق بالشرط
ولما قيل ان يقول بمسك الخلق الطلاق والعتاق بالملك عاروي خالج الجواب ان مداد الحديث على الزمري
والزمري عمل بخلافه فدل على صحة او عدم محله وليس صحيح هذا الجواب على التخيير والتاويل منقول عن السلف
فان الزمري عمله على انه كان في الجاهلية يعرضون النساء للرجال فيقولون من عليتنا حرام فقال النبي صلى
الله عليه وسلم لو رد هذا الكلام لا طلاق قبل النكاح وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب الخ اعلم
ان ايماننا انما جعلوا في منع السبب لا الحكم فمدا هو باع من راجي الحكم عن السبب وفيه شيء فان الحكم
قد يبرأ من السبب كما في البيع بشرط الخيار والتدبير المعلق بالموت في ان الوصف محله كالشرط
وعندنا لا يملك هو منظر الحكم كقول الرجل طلق امرأتي بالسيطة او اعقبت عدي الصالح وتمه الخلاق
يعني في هذا الموضع الثالث وبعض السراح جعل هذه التمرة صلبا براسه من مواضع الخلاف وجعل الموضع
الرابع سقرا على الموضع الثاني لا سيما براسه والكل قريب العلق بالشرط كالمخبر عند وجوده فان
الشرط اذا وجد ارتفع العلق فصار ذلك الكلام تخييرا في هذه الحالة
انه لما صح العلق في حالة الصحة سرعا رتب عليه موجه بعد وجود الشرط وجعل كالمخبر حكما ضمنا
للعلق العقب سرعا بخلاف تخيير المخبر فصار ان كلامه غير معين سرعا والحاصل ان الحكم من خلافه
عند العلق فيراعى اهلية الحكم في ذلك الوقت والوصول الى محل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك
الوقت وبالمحله المخبر اهلية الايقاعات الحكيمة كايقاع الفوقه بالجيب والعنة والاباوية عند الاسلام
عند عرضه عليهما اذا سلمت زوجته وكايقاع العلق عليه عند ذي رحم يحرم منه يدخل في ملكه
والطلاق هو ما لم يكن موصوفا بصفة وان ثبتت فقل هو الدال على الماهية من حيث هو وهو معنى قولهم
الطلاق هو المحقق للذات دون الصفات لا بالانبي ولا بالاثبات وان ثبتت فقل هو المشايخ في خمسة
انه حصة من الحقيقة محله كخمس كبره من درجة تحت امر مشترك من غير شمول ولا يبين خوفه برؤية
والقيد هو اللفظ الدال لما يقيد على الحقيقة مع المقرض للذكر الممثلة والخاص هو الدال عليها مع المقرض
للوحدة والطلاق ليس بمقرض لما سوى الحقيقة وبعضهم فرق بين المطلق والنكرة بان الدال على الماهية
مع وحدة غير معينة هو النكرة وعلى الماهية فقط هو المطلق والظاهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق
في اصطلاح الأصوليين لان تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يستعملون الفرق
على المقيد بمعنى انه يقيد المطلق بقيد القيد عليه السلام في حسن من الابل اربعة اشياء اخرجه
الاربعة الا السباغ من طريق سفيان ابن حبيب عن الزمري عن سالم عن ابيه بلفظ من حسن من الابل سبعة
قوله عليه السلام في حسن من السباغ ذكره اخرجه السباغ واودود عن سليمان بن ارم عن الزمري
عن ابي بكر بن محمد بن عمر وابن خزم عن ابيه عن حماد بلفظ في كل حسن من الابل سبعة اشياء
خمس اشياء جعلها بعض السراح اربعة واسقط اتحاد الحكم وتعدد الحادثة وبعضهم جعلها اربعة ايضا

الابل

واسقط اتحاد الحكم وتعدد الحكم والحادثة وجعلها صاحب التحقيق ستة فقال م ورد المطلق والقيد
على حوجه اما في السبب والشرط او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا او نفيا اما الوكيل لا يحقق مدبرا كما
يعق مدبرا كما قرأ او في حكمين في حادثة واحدة او في حكمين في حادتين او في حكم واحد في حادتين
استأبى ولما قيل ان يقول لوجه لا اعتبار البقي فسمي براسه اذ لا وجود للشيء في الاحكام الشرعية فيما نحن
فيه وان اعتبر بطريق الفرق فلا جهة لتخصيصه باخذ الحكم والحادثة بل ينبغي جوبانه في جميع الاما
فتبلغ الانقسام التي عر بها اعتبار جعل للسبب والشرط فمن قال بعض المحققين ولا يجوز ان هذا معنى اتحاد
الحكم والحادثة نفيا من قبيل العام مع الخاص من المطلق مع المقيد وقسم منها لاجب المحل فيه
بالانفاق لكان نقول في الوجوب لا يستلزم في الجواز مع ان المحل لا يجوز في هذا القسم بالانفاق فالاول ان
يقول لا يجوز الجواز انه اذا اعدم صفة الوجوب لا يسل صفة الجواز كما تقدم وهو ليس على إطلاقه
لانه اذا تعدد الحكم والحادثة لا محل بالانفاق مع ان عبارة المصنف تشمله وان كانا في حادتين صادق
بتعدد الحكم واتحاده لما مرنا صله من ان الحكم اذا اضيف الى شيء يوصف خاص بشرط كان دليلا على
نفيه عند عدم الوصف لا يقال هذا بقيد ان ما فيه نفي بالابطال لانا قد بينا ان المطلق ساكت
عن القيد فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدد حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم
يجز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي محله على المطلق الذي هو ساكت بالقياس
ابطال المقيد المنطوق به فلا يجوز ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص على الشيء بالاسم
العلم يدل على الخصوص عند البعض وفرض السراح البعض بالسابق وغيره وان الحكم عاوده ويكون متبعا
ويقال مفهوم المخالفة ولا يكون مفهوم المخالفة الا اذا افا اعدم عند اعدم مفهومه وموجبالوجود
منطوقه واذا كان كذلك فيوجب العدم عند العدم كما يوجب الوجود عند الوجود وحيد لا يتم هذا
التحليل للسابق بالسيمة ال ما عرنا من اصله والجواب بان كون التخصيص بالاسم العلم يدل على
الخصوص انما هو قول بعض اصحابه كما في حامد واي بكر الدقاق كما تقدم وليس هو قول السابق فان
قلت القابل للمحل في الحادتين بالقياس انما هو بعض اصحاب السابق قلت يحمل ان يكون
هذا البعض غير ذلك البعض ويكون وجوده موجب الحكم ولا يقرض فيه العدم عند العدم هذا
مسند له وكان يكفي ان يقول بعد قوله حتى يلزم من انتفايه انتفا الحكم واذا لم يثبت العدم في
محل محل المفروض الخ واذا لم يثبت العدم في محل المفروض لا يمكن تعدد غيره يعني اذا لم يوجب
النصر العدم عند العدم بل العدم بل العدم بالعدم الاصل لا يمكن تعدد بالقياس لان العدم
الاصل ليس حكم شرعي لتحقيقه الزع بقدرية العدم يجوز ان يكون التوسعة مقصورة
في حادثة والتخصيص في اخرى كما في عتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فان كفارة القتل
عتق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين عتق رقبة مطلقا يجوز ان يكون الشد يد مقفودا
في حكم التسليم في آخر الصوم والاطعام في كفارة الظهار فان الصوم يقيد بكونه قبل الميسر
والاطعام مطلق عن ذلك الا ان يكونا في حكم واحد الخ اعلم ان هذا الذي ذكره من حمل المطلق
على المقيد عندنا انما هو على اختيار صاحب الميزان اما على اختيار الخول فليس هذا بتقييد للمطلق

او على

بقيد الطلق بل هو زيادة على النص بالمهور وهو قوله ابن مسعود والعرف بين المسلمين ان القيد لا يقتضي نسخ الاول معناه بل يدل على ان المراد من الاول هو المراد من الثاني والزيادة يقتضي نسخ الاول فلا يبقى الاول من اذا كان لان الحكم وهو المصم الواحد لا يقبل متضادين المتابع وعنده وقوله ابن مسعود من مودة اتي على الامة لها بالقبول حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله خلاف قراءه ابي فؤاد من ايام اخر متتابعات في فضاء مضان فانها شاذة لا يزداد بها على النص والشافعي رحمه الله انما لم يشترط المتابع لانه لا عمل عند القراءة العن المتواترة فالمشال المتفق عليه عليه السلام في حديث الاعرابي ثم شريين وروي ممشورين متتابعين المتضاد ان الامران الوجوديان به المتتابعان على موضع واحد وهذا ليس كذلك فانهما اعتباريان واحد ما وجودي وهو المتتابع والآخر عدي وهو عدم المتابع ولا يبعد ان يكون من تقابل لعدم والملكة او تقابل النفاذ المشهور من قيل في الخاص واردة في العام اراد بالخاص المتقاربان وبالعام المتقابلين لانهما بصرفان على المتقاربان والمتضادين والعدم والملكة والسلب والایجاب وفي مدقه الفطر ورد النفاذ الخ هذا جواب سوال ورد على المسئلة السالفة وتقرر من رد ابي السيب فان احدهما يجعل الراس المطلق سببا والاخر يجعل رأس المسلم سببا دون الحكم والعمل باليمين في ابيات حكم واحد يمكن على سبيل الجدول فافترقا فان قلت قد جلت المطلق على القيد فيما اذا كان في السبب او الشرط وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وتوادا وقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وتوادا حيث لا لا يجري التحالف بينهما حال هلاك السلعة قلت ففي التحالف عند الهلاك لم يكن بالحل بل باساره النص فان قوله تراد ابدل على قيامها اذا التراد لا يتصور الاحال قيامها فلم يكن مطلقا بل مقيدا بما عدا لعل عليه النص الاخر عليه السلام ادع عن كل حرو وعبد رواه ابو ذر وعبد الوتراف والبطراني والحاكم عن عبد الله بن علي بن عيسى عن اسماء وقوله عليه السلام ادع عن كل حرو وعبد من المسلمين متفق عليه من حديث ابن عمر بن الخطاب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر من رمضان صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حرو وعبد من ذكرا وانثى من المسلمين ولتقابل ان يقول نيل هذا الجواب انا لانسلم ان العمل باليمين في صوم الكفار يمكن لان المطلق نوجب اجزا غير المتتابع لموافقة المأمورية والمقيد بوجوب عدم اجرائه لمخالفته المأمورية فالمتابع واجب بالنص المقيد لا مستحب والحكم الواحد يحيل انما فيه بالصفين معا بطريق الوجوب هذا جواب عن الشافعي اي جواب عما قاله بعض محاييه من حمل المطلق على المقيد بالقياس واستدراك المخرج الجرد كما هو دأب المناظر قد يكون علة مثل في الابل السائمة زكاة وقد يكون اتفاقا فيه خوحيته اسود وخوفه تعالى البديهي الذي اسلموا وقوله تعالى ولا طبار جناحيه فتامل ولين سلما انه يعني الشرط فلا نسلم انه يوجب البقي هذا بنا على قاعدة هنا لا على قاعدة الخصم فانه تقدم ان الشرط عند وجوب عدم الحكم عند قاعدته كما وجب الوجود عند الوجود هذا التسليم لا يفي الخصم بل يثبت له مدعا لان محل النزاع الخ الى الشرط في العرف العام ما يتوقف عليه البقي ولا يكون داخل في الشئ ولا مورا فيه وفي اصطلاح المكلفين ما يتوقف عليه البقي ولا يكون داخل

في الشئ ولا مورا فيه وفي اصطلاح النجاة ما دخل عليه من الادوات المحصورة الدالة على سميته الاول وسميته الثاني وهذا اوجاسا كان علة الجراخوان ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجودا ومطلو حوان كان النهار موجودا الشمس طالعة او غير ذلك حوان دخلت الدار فانت طالق وحل النزاع هو الشرط الخوي وظاهره لا يلزم ان يكون الحكم موقفا عليه فلا يلزم من انتفايه انتفاء العلة عليه اذ يمكن ان يتبع الطلاق عند انتفاء الدخول لانه قد يجاب بانه اذا اتخذ السبب فالحكم يتبعه بانتفايه والا فان طهر سبب اخر فلا نزاع في عدم المهور وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمهورم والنزاع في عدم القطع ولتقابل ان يقول الواقع سبب اخر غير المعلق بالشرط ولعل بدلا يمكن وجوده بدونه والكلام فيه لان اعل درجات الوصف ان يكون علة ولاننا نسير للعللة في عدم الحكم جواز ان يثبت الحكم بحل شئ لان العلة لا تبدأ الا بحاج لا يغير من غير تعرض للبقي عند عدم فلا يلزم من عدم العلة اجتناب عدم نوع الحكم فكيف يكون الشرط الذي هو وانه قايما في عدم الاصل لاحكاما شرعيا بتا على عدم الشرط هذا ولتقابل ان يقول القائلون بالمهورم انما يقولون بذكر اذا لم يطهر الحكم علة اخرى بعد التحضر والاستقصا وجيزا يحمل الظن وهو كاف اذا قابل بان بان المهورم قطع وحاصله ان الكلام انما هو في وصف خاص مقيد لاسم عام يتعلق به الحكم لاني مطلق الوصف يلزم من عدمه عدم لان عدم ليس بحكم شرعي اي عدم اجزا غير المقيد في صورة التقييد ليس حكما شرعيا الخ ولتقابل ان يقول للبقي اذا كان مدلول النص كالابتن يكون حكما شرعيا ضرورة والقيد يدل على الابتن في المقيد والبقية في غير عند الخصم فيكون عدم حكما شرعيا فامكن تعدسه بالقياس الى الجزع ان الخصم ان يقول المعدي هو وجوب القيد لعدم اجزا غير المقيد به فتأمل فمتنص عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص عن عدم الوصف لكونه عن مشروع على ما كان قبل ورود القيد لان القيد معاه فعدم جواز اعاق الرقبة الكاف لانها لم تسرع كذا لان عدم قيد الايمان دل على عدم جواز لانه ساكت عنه وج د فلا يمكن توريده عدم الجواز الى كفارة الظهار وهذا ولا يخفى ما في قوله عدم الحكم لعدم القيد فبئنه له ولين كان اي لمن سلما انه يمكن توريته فانما يصح الاستدلال بالقيد والتمسك به وفي المقيد على غير الذي لم يضمن عليه فيه وهو المطلق ان لو تمت المماثلة بينهما في المعنى يتعلق به الحكم وليس الامر كذلك لغوات المماثلة بينهما في السبب الكفارة تجب في القتل واليمين الغموس وجمع عندكم يا شافعية وانما ذكر الغموس مع العمد والتقيد لامح الخطا والمقيد مع الخطا لكن الغموس فيه كعدم الكذب وبيان المسلم ان لا يثبت في المعقود او مسان فماسب المقابلة ولتقابل ان يقول لانتم ان القتل العمد اعظم الخ الجواب انه لا احد يخالف في ان القتل العمد اعظم من اليمين وكذا القتل الخطا والتحقيق ان يقال التفاوت من العلم اما ان يكون تابا فان لم يكن فصح ما ذكرنا اذا القتل اعظم وان كان بطل لان الكفارات خمس واحد على انه لا تفاوت بين تقاربي القتل من عندكم وتساوي المرجب دليل تساوي المرجب وقد سلم ان القتل العمد اعظم من اليمين فلم اذا يكون الخطا كذلك بعضه قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يعقلون النفس التي حرم الله ابا الحق قرن القتل

مطلقا مع التركة وهو ما به الاتفاق وان كان الفروع في النظم لا يوجب الفروع في الحكم المخصوص الوارد
بالعطف بالقتل دون غيره على ان قوله عليه السلام حسن من الكبار وعذر من القتل يدل على انه
ليس باعظم قلت المراد انه من جملة اعظم الكبار والكبير المطلق من الكفر اذ ذنب الكبر منه والعتل عليه
في الخطية وغاية ما فيه انه ليس باعظم مما عذر مطلقا ولا يمنع ان يكون اعظم من غيرها عدمه لعدم
لم يذكروها فيكون اعظم منه روي الخطيب في كتابه من حديث بن عمر الكبار توسع الاستراك بالله وقل
شمة والفرا من الرخت وقذف المحضه واكلم الربا واكلم مال البيمم والاحاد في المسجد والذي يستخرج
وبكا الوالد من الحقوق واخرجه البخاري في الادب المفرد عنه بلفظ موثوقا عليه واخرج البخاري
ومسلم من حديث ابي هريرة اجنبوا السبع الموثقات الشرك بالله والسحر وقل لنفسك التي حرم الله الا
بالحق واكلم الربا واكلم مال البيمم والسور يوم الرخت وقذف المحضات ولما قيل ان يقول برده قوله تعالى
والفتنة الكبرى من القتل هذا جواب عما ورد بفساد علينا حاصله ما بالكم حليم المطلق على المقيد
وانتم لا تقولون به ولو في حادثة اذا دخل في السبب وهو قوله عليه السلام ليس في العوائل
والحول مد والحواس ولا في البقرة الميتة صدقة وهذا الحديث وان لم يرد بهذا اللفظ للمحدثين
تقدروا في الفهم واحكموا انهم انما يتخرجون به فلا يضرهم عدم اطلاع غيرهم ولكن ورد
من حديث علي بن ابي طالب في العوائل شي اخرجه ابو داود واخرجه عبد الرزاق في مسندهما موثوقا والدارقطني
والطبراني من حديث بن عباس بن فوعا ليس في العوائل صدقة وهو وان ضعف سواين يصعب فقد
اعتقد وتوجه العمل به وورد من حديث جابر بن فوعا ليس في الميتة صدقة اخرجه الدارقطني واسنا
حسن واخرجه عبد الرزاق بالسند المذكور موثوقا وهو اصح قلت اذا اردت الخ كان المناسب
يقول قلت المراد ما هو المصطلح واعلم ان العوائل تصدق على الحواصل فالنق في بعضها او نقول
المراد من النسخ هاهنا غير المصطلح وهو صحيح احد الدليلين على الاخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا
بقي السنة المعروفة والامر بالتثبت في ثبنا الفاسق سالما عن المعارض فعملنا به فنعطى النصوص
المطلقة ثم سلمت النصوص المقيدة فعملنا بها ايضا ولا يخفى ان الجواب الاول هو الظاهر فلا حاجة الى الدرك
عنه بما لا يساعد عليه الاطلاق الى ما يساعد عليه الاطلاق الى ما ليس متعارفا اذ هو تعميمة لا يجوز
مثلا في مقام البيان والفرق بين نسخ المطلق وتقييد المطلق ان الاول معناه رفع حكم الاطلاق
بدليل متأخر والثاني معناه ان القيد يدل على ان المراد من المطلق هو المراد من المقيد وح بسقط ما يقال
ان تقييد المطلق عندنا اذ لا يخفى ما فيه من الجور لعدم انطباق حد النسخ عليه اذ النسخ حقيقة انتها الحكم
بانتها مدته وهذا يدل على ان الحكم كان مشروعا قبل انتهايه بالنسخ بخلاف تقييد المطلق فانه لا يدل
على ان حكم المطلق كان مشروعا الى وجود القيد واما الزيادة على النص فهو نسخ بمعنى تكونها مستقلة بالمفهوم
بخلاف القيد فانه غير مستقل في حيث الاستقلال اشهر من النسخ وحيث كون الحكم المرند عليه لم
يكن مشروعا قبل تهيئة القيد وفي هذا في الزيادة المستقلة اما على المستقلة فلا والفرق بين
التخصيص والزيادة اما الاول فصر العام على بعض افراده بدليل لفظي مفاد في الزيادة اعم والفرق بين
النسخ والتخصيص ان الاول اعمال الدليل في زيادته والثاني اعمال في بعض افراده وابطاله والنقص لا جوا

اعمال الخاص في جميع مدلوله واما كون السوم سببا للزكاة فسلم واما كون العدالة سببا فيه تامل الا ان
لا يكون متفقوا ويمكن ان يقال ان السبب بان الجملة التامة قد يكون مامه باعتبار ولا يشارك فيه
ونافضة باعتبار اخر يشارك فيه خوان دخلت الدار فانت طالق وعبدك حر لان الثانية نافضة معنى
بدلالة الحال بخلاف ان دخلت الدار فانت طالق وربيح طالق فان الثانية تامة لفظا ومعنى فان جاز
الاول يطلع ان سدد عن جزائي كزكرم في الثانية دلالة على انه قد انسخ من تكون الواو للاستيناف
خلاف العوة الاول لان جزا الاول لا يطلع خيرا عن الثاني فذكر ما معها بدل على اعتبارها البرهان في الشرط
فتكون الواو للعطف لا فتروا به بالعدالة في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة فانه يقتضي
عدم وجوب الزكاة على من لا يجب عليه الصلاة والصبي لا يجب عليه الصلاة فلا يجب عليه الزكاة
عملا مطلقا التركة المعقضية للمساواة في الحكم وكذا ان نقول الزكاة لا يجب على الصبي عندنا ايضا
لعدم وجوب الصلاة لنقول اني بكر حفرة الصحابة والله لا فاعلم من فرق بين الصلاة والزكاة
وهذا لانه اذا وجبت الزكاة دون الصلاة يلزم التفرقة لا محالة فقد قلنا بالقران في الحكم هنا
ومن ثم قال بعض المتأخرين من الاستباح حتى لا نقول بالقران الا في هذه الحالة والجواب ان عدم
الوجوب في حق الصبي يثبت بقوله عليه السلام رفع العلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحلم الحديث سئل عن
نفي الوجوب وبادله اخر غفيلة ومن ذلك قلنا عطف الجملة على الجملة لا يوجب التركة في اللغة
فان بعض المحققين لو كان المعطف يوجب التركة لا يخلوا اما ان يوجها باعتبار دانه او باعتبار
معنى اخر فلا نسلم الاول لعدم الاستزاد في المعطوفات بل لا ولكن وبمع وجود المعطف ولا نسلم الثاني
ايضا اذ لم يكن ذلك المعنى احتياجا المعطوف فمن ادعى الاحتياج فعليه البرهانه واقامة البرهان
لان التركة لها وجبت في النافضة لا في النافقها الى فانتم به من الخبر لان الاصل في الكلام
الاستدلال بنفسه والافراد حكمه اذ في آيات التركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف
الاصل فلا يمار اليه الا ضرورة حتمية كما في الجملة النافضة بخلاف التامة اذ لو كان
عوضه التركة في المخلوق لما ذكر الخبر كما لو قال ان دخلت الدار فربيح طالق فملا وعمر طالق
فان طلاق عمر يتعلق بالشرط ايضا لان عمره يتعلق الثلاث في حق ربيح وتعلق نفس الطلاق في
حق عمر ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدك حر فاذا اوجد الشرط نطق الاول ثلاثا
والثانية واحدة لا يقال لم لا يشاركها في الثلاث كما يشاركها في المخلوق لانا نقول لما ذكر خبرنا
دلالة لم ينفذ مشاركتها الاول في وصف الحكم اذ لو كان مراده ذلك يقال وعمره فقط على ان التركة
في الثلاث لا يمكن اذ الطلاق لا يجري وتكميله نفيس في حق كل منافق لعرضه في الاول وهو وقوع
الثلاث والعام اذا خرج الجزا الخ من جملة التمسكات الفاسدة ما قال بعضهم ان العام يخص
بسيمه مطلقا وعندنا مطلقا فلا بد من خروج الخلاف ليميز ما هو متفق عليه عما هو مختلف فيه
فهذا اسمه المضاف على اربعة اقسام وذكر ان الخلاف في التسم الاخير كنول من دعي الى العدا
فقال انه تعديت فعدي حر لا ولي عدم ذكره فقال وكقولك لا خرا نك لتغسل الليلة في
هذه الدار عن جنبه فقال ان اعتسلت الليلة فعدي حر اولم يستقل بنفسه في افادة

المعنى بل احتاج فيها الى حجة غير مثل نعم وبل نحو ان تقول لا انسان كان لي عليك كذا فنقول نعم
او نقول ليس عليك كذا فنقول بل نعم موجب نعم بغير نق ما قبله من كلام مني او مثبت استغناء ما
كان او خيرا كما اذا قيل لك قام زيد واقام زيد ولم يتم زيد فقلت نعم كان له قبله لما قبله وحيثما
لما قبل النعمه وموجب بل احتاج ما بعد التبرع استغناء ما كان او خيرا فاذا قيل لم يتم زيد ولم يتم زيد
فقلت بل كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لا خيرا ليس لي عليك الف درهم فقال بل يكون اقرا ولو
قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرا لانه في الاستغناء بصدوق لما بعد النعمه فكان معناه ليس لك الف درهم
ولقد اقالوا الوكيل في جواب قوله تعالى الست بربكم قالوا نعم مكان بل كان كفرا اذ يصير معناه
لست ربنا وهو كفر ولو قال رجل لاخر الست ظننت امرانك فقال بل لا يطلق ولو قال نعم تقع الطلاق
كذا في الخلاصة ولو قال كان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرا لما ذكرنا ولو قال بل ينبغي ان لا يكون
اقرا لا يستعمل الا في البقي هذا حسب اللغة لكن حسب العرف لا عرف بين نعم وبل في جنس هذه المسائل
ويكون الكل اقرا حتى يلزمه القضي بالمال في المسئلتين في الوجهين بطلت للعرف على اللغة اليه
استبر في المستفي ومكذا في شرح المتقدم لا يفي الحاجب
تخص العام بسببه اتفاقا اي في هذه الصور
الثلاث فلا تلهما جعل خيرا لما تقدمه كان حكما له والمتقدم سببه والحكم يختص بالسبب بالاخلاق
لان الحكم لما لم يثبت بدون علمه لا يثبت بدونه مضافا اليها بل البقاء بدونه يكون مضافا الى علة آخر
اليه اشارت في الامه او رده عليه بان بقا الحكم قد يستثنى عن بقا السبب واجيب بان المراد من ذلك
سبب النزول مثل بقا حكم الحاقه في صلاة النهار والرب في الحج ورد منع المخصص به لبقا الملك بعد رقال
في البيع وبقا به بعد زوال الهبة وعن ذلك واجيب بمنع الرؤال فانها احكام شرعية جعلت كالجواهر
على ان النبي صلى الله عليه وسلم انما فعل في الحاقه والرب بعد الرؤال والسبب بذكر النعمه الامن بعد
الحقوق ليس كغيرها وليس سلم انه لم يكن كذلك فهو غير محمول المعنى فلا قياس عليه واما الثانية
فلان كلامه اي الحبيب مبيى على كلام الداعي فصار ما ذكر في السؤال كافتاد في الجواب ولكنه يجمل الابتدا
الاستغناء له فاذا نواه صدق ديانته وقضا لان الجواب عام لا يطاق السؤال والمطابقه من شرط
الجواب فلما ان اردتم بالمطابقة المساواة فمنعوه لحي الزيادة في فتح الكلام كقولهم تعالى في عماي اتوكا
عليها واشش ما على غنم ولها ما رب اخري في جواب قوله وما تلك بمسندك يا موسي مع حصول الكفاية في
عماي وفي قوله بل الله عليه وسلم هو الظهور ما وه والحل ميئته في جواب السؤال عن حوار النرضي
ما الجور ان اردتم بها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا تسلم عدم المطابقة لمحصلها مع الزيادة
لان خورج لم يسر بعام وكذا جحد لان الذكر منها الفعل ولا عموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع
في الاثبات والاعوم له وكذا يلي ونعم ليسا بعامين فان العام اما ان تكون لفظا او معني لا لفظا وهما
ليس من القيليين لاحتمال انه قبل لردته او قتل او فساد في الارض او ببياسته او زني بعد احصا
وكذا قوله يجمل انه وقع للتلاوة او لفظا المروكة او للسهر لانواع الكلام من الاحجاب
والسلب والاستغناء ونحوها وعموم التسمين الاخرين طاه لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكره
في سياق النبى لان الشرط في معنى البقي فيجزم والاشبه في الجواب ان يقال الخ وهذا كلام ظاهر

جيد ليس من عند الشارع واما اخذه من بعض الشراح والعبادة الصحيحة ان يقال والعام او المطلق اذا خرج الخ
يختص بغيره بسببه وان زاد العام على قدر الجواب يختص بالسبب فالجواب ان يجرد ورحم مطلق لا عام وكذا بلي
ونعم لكن لما كان الخلاف بينهما واحدا مطلقا على المطلق اسم العموم فيليب على ان المطلق عام عند الخصم على ما فيه
كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فانه يجب عند اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال كل واحد
حتى لو اخذ مجموع الواجب من نوع منها لا يجري وذهب الفرعي من اصحابنا الى منعهم وقال بانه لا يقتضي احد
الصدقة من كل نوع من انواع المال بل لو اخذ الصدقة من نوع واحد حصل الامتثال وهو المختار عندنا لانه ان
الحج المضاف يعيد للعموم على ما عرف في تحت العام فيكون المعنى خذ من كل نوع من انواع اموالهم صدقة
فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة من كل نوع فيستعد الصدقة بتعدد انواع المال ولما ان الصدقة تكرر
في سياق الاثبات فلا نعم فيكون للثابت بها صدقة واحدة مضافة الى الاموال فاذا اخذ صدقة
واحدة من مجموع الانواع كان اخذ الصدقة واحدة من حملها اذا الواحد جزوا منها فيصدق باحدها انه
اخذ من حملها فيكون ممثلا به وعندنا يقتضي الخ اي مقابلة الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد
كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اذا دعوا الى الله تعالى يخص اصبع واحد من اصابع يده في اذنه لان
وضع مجموع اصابعه فيها او في غيرها من اذان القوم وعورض هذا الاصل بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
فان ثمانين جمع قول بل الجمع مع انه ليس كذلك بل لكل واحد ثمانين لا يقال لا تسلم ان ثمانين جمع بل هو اسم علم
للعدد المخصوص لان المراد من الجمع ليس الجمع المطلق والجبب بانه انما يلزم ذلك ان لو كان عددا لاخصا
ثمانين وليس كذلك وقيل الامر بالثي يقتضي النهي عن ضحك وعندنا الامر بالثي يقتضي كراهه ضحك
هذا ان لم يفت المقود بالامر بعد الصدقة فان كانت ففعله يكون حراما كالافطار بالنسبة الى العموم
بعضه ان يكون ضحك في معنى ستة واجبة هذا ان لم يفت عدم الضحك المقصود باليمين وان فوته كالايمان
بالسنة الى الكفر ففعل الضحك واجبا والمراد بالبعد ما كان مستلزما لتوك الماسور به فلا يلزم ان يترك
الماسور به يكون هذا لان الامر يقتضي النهي عنه بالاتفاق والفرق بين موجب ويقتضي ان الامتناع يستعمل
في غير الملفوظ والاحجاب في الملفوظ بواقوي وفي نفس البتوت ضرورة فيثبت ادني درجات النهي بهذا
توجيه ما اختاره المصنف ونفسه ان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب انتفاذه كان ينبغي ان تثبت
الحرمه في الضد باقتضا الامر لان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا تثبت به الحرمه ولما
كان البتوت في الضد اي بتوت الكراهة في الضد وكان نقول مثل هذه المقالة موجودة في غسلوا
ايديكم وارجلكم وكان ينبغي ان يجب غسل يد واحدة ورجل واحدة وحجاب بان غسل احدهما ثبت بالنص
وللاخرى بدلالة النص والاجماع وفيه بحث لانه لو قيل ان لكعب كان غسل احد الكعبين بالنص والاخر
بدلالته كما قيل في المرافق وما مل من انه لو قيل ان لكعب لوجب على كل واحد من الكعبين ان يغسله فكذا
اختار لفظ التثنية ليقسموا الكعبين من كل رجل خلاف ما لو قال ان المرفق فانه كان يفهم منه
ان الواجب على كل من المرفقين وليس كذلك ولما قيل ان نقول مثل هذه المقالة موجودة في قوله تعالى ففقد
صفت قلوبكم مع ان هذا قول اكثر الصامع واصحاب الشافعي واصحاب الحري بطلقا سواء كان ضدا واحدا
كالايان او امتدادا كالقيام وقوله فيكون الامر بالثي بها عن الامداد يعني ان كان له امتداد لوقوع النكره

في موضع النفي وهو النهي المقتضي اذا لم يرد به غيره سمي مقتضا شريفة بالامتناع المصطلح من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالنزوع فكذلك ثبت موجب الامر والنهي هنا بقدر ما يتقدم به الضرورة وهو الكرامة والشرع كما جعل المقتضى مذكورا بقدر ما يتقدم به الضرورة وهو صحة الكلام فاذا لم يمتنع كان مكرها لاجراما وكذلك ان التائب بطريق الامتناع ثابت بالنزوع فيقدر بقدرها فاذا انقضت بالادنى وهو الكرامة لم يجز القول باتيات الاعلى وهو الحرمه وحيد بحمل الكراهة في قوله يقتضي كراهة هذه على الكراهة بالعني الام من الحرمه وما يقرب منها ليكون المعنى ان يقتضي كراهة هو التحريم ان فات المأمور به بفعل الصد وان لم يفت به لم يكره بتلك الكراهة ولكنه يكره كراهة تقرب من التحريم او كل حرام مكره ولا يعكس ولا يحدو في تبدل الاوصاف بتبدل الاعتبار ان التحريم اذا لم يكن مفعولا بالامر لا ينسب في العبارة ان يقول لما لم يكن مفعولا بالامر لا ينسب في العبارة ان يقول لما لم يكن مفعولا بالامر لان الامر لا يوجب التحريم وانما يقتضي التحريم ضرورة على ما بينا فيندفع بها هذا الجواب قول صاحب الميراث ان ترك الصلاة حرام بوجوب عليه والمكره لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء يقتضي كراهة هذه وفيه شيء فان المكره قد يعاقب عليه اذا كانت الكراهة للتحريم لان ترك الصلاة مفعول للمأثورة هذا الخليل للدفع للقول قول صاحب الميراث والعاقبة هنا ليس باعتبار فعل العبد بل هذا على تقدير التسليم بعني سلمنا ان ترك الصلاة حرام .
وعاقب عليه والمكره لا يعاقب عليه تثبت العقوبة بما شرع فعل مكره وقد تقدم الجواب عنه وان لم يمتنع يكون مكرها وهذا قسم قوله فاذا فات وكان ينبغي ايلأوه له ذكر صاحب الكشف بعد تحقيق هذا الأصل فقال ساق هذا الكلام ينزع الى باديه اليه العامة في التحقيق لا يتم بنوعه الصد على قواك المأمور به ايضا كما بيناه الشيخ يعني فخر الاسلام فلا يطرأ الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المصنف على الفور بالانفاق مثل الصوم والواجب الموسع على التراخي بالانفاق مثل الصلاة فلا يحرم الفدا الا عند بعض الوقت بالانفاق لان المقتضى لا يحقق قبله ويكون مكرها على ما اختار الشيخ فاما الامر المطلق فجعل التراخي عندنا كالوسع وعمل الفور عند بعضهم كالصيق فالمصيق فلا يحرم الصد عندنا بعدم المقتضى ويكره على ما اختار الشيخ .
وعند بعضهم القابل بالمؤخر حرم الصد لغوات المأمور به فالخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق هل هو عمل الفور على التراخي ولم يكتف في سر هذه المسئلة انتهى كلامه قال بعض شايخنا ويمكن ان يقال انما انشا الاشكال باعتبار انه حمل المقتضى على المقتضى عن الوقت كما ظهر من كلامه ولكن الذي يظهر من كلام فخر الاسلام انه اراد ما يقتضى ما يكون محلا لركن من الاركان او يشترط من الشرايط ام ما ذكره وبين ذلك غير محض على الحقيقة فانه يحقق تارة في المصيق وتارة في الموسع بعد التروع فانه اذا شرع في الواجب الموسع في اول الوقت كاول الظهر مثلا يفتن عليه الاداء التفرير السبب فيه فيما قبل ابتداء التروع فيحرم عليه افساره عليه افساره لان ابطال العمل حرام في التطوع بعد التروع حتى وجب اتمامه والبقاء بافساره في الفرض او في كل شيء يكون مفعولا ومفسدا لهذا الفرض الذي شرع فيه كالافعال المناهية للصلاة يكون حراما ولا يكون مفعولا له كالنقود ويكون مكرها فاعلم ان المقتضى بانه يكون في المصيق واخرى في الموسع بعد التروع فظهر ان هذه المسئلة ليست برابعة الى مسئلة الفور والتراخي انتهى والجواب بحمله مضادا الى نفس الامر وهو لا يصح لذلك لان الامر ليس موضوعا للتحريم فلا يغيره فالاول ما قاله فخر الاسلام لما كان على التراخي لم

جعل كذلك اي لا يحرم عدم المقتضى لكن يكره على ما اختار الشيخ فان قيل فبطل هذا ما ذكره المصنف من المذهب يعني صدق ان يكون صدق الامر المطلق مكرها وليس كذلك فان التاخير المذكور ليس مكره .
فالجواب انا لا نسلم انه ليس مكره فان الكراهة عبارة عن طلب ترك فعل بصورت تركه سببا للتوابع وحيد لا سببا ان تركه نا حيزا لركوه بسبب التوابع ولين سلمنا انه ليس مكره بذاك انما هو باعتبار قصد الاطلاق ونحن لم نجعل الامر مستلزما للكراهة حتى يستلزم انعكاس المأمور عن اللزوم وانما جعلناه ضروريا تائيدا مقتضى تجاز ان يتخلف عنه حيث لم يكن موضوعه ولا لارنه لقوله عليه السلام لا يلبس الحرم القبا ولا القيص ولا السراويل يتفق عليه بوجد من عمر لانها اي عن لبس الخيط فان ما مور بل ليس غير الخيط لقابل ان يقول نحن لا نقول بمفهوم المخالفة في الادله فكيف يلبس غير الخيط ويمكن ان يجاب بان هذا ليس من المفاهيم المستعنة عندنا فانها محصورة في مفهوم اللبس والشرط والصفة وليس هذا واحدا منها فقابل لا نسلم سننه لیسها ای یثبت بهذا الامر الصیغی سنینه لیسها لانه ادنى ما نفع به الكفاية فلا يتعداه الى ما فوقه على مقتضى الضرورة ولقابل ان يقول لا نسلم ان ليس الا زاد سننه لانه يستعز عورته به وستر العورة فرض فيجب ان يكون فرضا ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون بانقراده واجبا ومع الانضمام الى غيره سننه فيكون لبس الازار واجبا وسننه باعتبار سن وان ان تقول عدم صدق النهي عنه اذا لم يفتق المفعول بالنهي كان فعل الضد سننه وان فوته كان واجبا وليس الخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا اخرجه او لا وعدم التردد مفعول للنهي عنه وهو ليس الخيط ضرورة قلت هذا مبني على ان المراد بالصد الامر الوجودي وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين وليس الا رار والردا ضد لبس الخيط وعدم لبسها ليس بمفعول للمقصود بالنهي عن ترك الخيط لبس الخيط يجوز ان لا يلبس الخيط ولا سيما من الردا والا زار قلت ليس المراد الخ حاملة انه لم يرد بالسنة هنا ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم اوق له لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب من حيث انه يفعل ولا ترك ولهذا اي ولهذا اي الاصل باعتبار السنين وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة هذه اذا لم يكن مفعولا للمأمور به ولعص تحرمة اذا كان مفعولا له لان السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لانه انما النهي عن ذلك لان الاصل انما نهى عن السجود على مكان نجس امتضا من حيث ان الامر بسطر السات والمكان يقتضي ذلك لان النهي عن ذلك انما يثبت ضرورة الامر بالسجود على المكان الطاهر بالاجماع والسجود على المكان النجس لا يفتق المأمور به وهو فعل السجود على مكان طاهر لا مكان ان يعبد على مكان طاهر قالوا اعادها على مكان طاهر حان وسقط عنه الفرض ويكون مكرها لا مفسدا وقالوا الساجد على النجس بمنزلة الحامل لها لان جهته اذا لاقت محل الجحاسة انقضت بما انصف به منها وما كان متصفا بشئ كان محلالة معنى والنظر من حمل الجحاسة في وقت ما مفعولا للفرض والحاصل ان ابا يوسف جعل هذا من باب ما لا يكون فعل الضد مفعولا للمأمور به كما في النقود في الصلاة بالنسبة الى القيام وهما عكسها كما في الصوم لانه كما يتحقق قواك الصوم بوجود البصر في جزمه وحده كذلك يتحقق قواك الكف على حمل الجحاسة بالسجود على مكان نجس في جزمه من صلاته ولا يلزم ان الجحاسة اذا كانت في موضع

البدن او الركنين لا تمنع عن الجوار عند فاعلا لانا انما جعلناه حاملا للجسم باعتبار ان وضع
الوجه على المكان الطاهر فرض ووصفه على المكان الجس في الفروع فيكون وضعهما على الجس بمنزلة ترك
الوضع وذلك لا يمنع الجوار فتأمل المستوعبات لما فرغ من بيان الآلة شرع في بيان شريعة المشروعة
لمن يتبعها على ما ترتب على علته والمشروعات جمع شروع وهو ما جعله الشارع طريفاً لهلكا يسلكونه
عزيمة بالجور بدل الكل من الكل باعتبار النوع الثاني لانه بدل بفعل من محل وقيل بعض مستأخرا
من المحققين على ان عراب مثل ذلك بدل البعض من الكل فهو غلط وبالرفع خبر مبتدأ محذوف او بدل من محل
الجوار والمجورس ويجوز ان يضاهى ما على المدخولية لفعل محذوف وما على البدلية من محل المجورس وبالنظر
إلى كونه معول الجس وبالجمل العزيمة فيجوز من العزم معنى المعقول وهو المقصد المتبني في التوليد وكذا
كان لفعلها موضوعا في اللغة للترقية لتحقيق المقصد المتوكل منها من الرافق وتحت جماعة من السراسل يا
العزم لو كاد في تقديم في الظاهر والحق قال تعالى فاصبر كما صبروا على العزم من الرسل خصوصا بذلك لقوة ثباتهم
عند توجه الشدائد اليهم وقيل لا يتألمهم اولوا العزم اذ لم يبعث الله تعالى الا من كان ذا عزم كامل ورأى
واقر من على الاول للتبعض وعلى الثاني للبيان هذا بيان لاما لانه قيد في التعريف لكان
تقول لا يجوز ان يكون قيد او يحترز به عن الرخصة مع ان البيان يستلزم الحفا في التعريف وهو
والجواب انه المراد على انه ليس مفهوم مغاير لمفهوم قوله اصل منها بل هو بيان وتفسير للاضافة لان
معنى اصاله عدم التعلق بالعوارض وحده جواز اخراج الرخصة بالمبين والمبين لكن الاول اخرجها
بالمبين ثم عرفت ان الحكم انما يضاف الى المفسر لا الى المعنى فخرج النذب والكراهة عن العزيمة اي اخصها
على هذا التفسير بالواجبات من غير دخولها في الرخصة وهو ظاهر لاخصها بفعل الامر الحرام للقد
وح على هذا التفسير يكون المشروعات ثلثة انواع عزيمة ورخصة ولا عزيمة ولا رخصة اما على تفسير
المصنف فلا اخصار في النوعين ظاهر لان الكراهة والنذب داخلان في العزيمة والثاني لا يخلو
من ان يعاقب بتركه او لا في بعض السراخ والثاني لا يخلو من ان يحق العقاب بتركه مطلقا او لا والاول
هو الواجب وانما قيد بقوله مطلقا ليكن اول الواجب على التبيين وعلى الجبر والواجب الذي له بدل
الحرام داخل في العزم وفي الواجب لانه ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض او قطعي فهو واجب والواجب
داخل تحت السنة تبع في ذلك بعض السراخ والمناسبات يقال الحرام داخل في العزم لان تركه ثبت بدليل قطعي
والمكروه مخروجا داخل في الواجب لان تركه ثبت بطي وتنتزها داخل تحت السنة لان تركه سنة وفيه فاسل
لان كراهة التزني انما هي رتبة المندوب لا السنة كما عرفت في موضعنا قال بعض السراخين ترك المني عنه
ان كان تدليل مقطوع به فهو فرض تركه كراهية وتركه الحرام وان كان تدليل فيه شبهة فهو واجب تركه
الكل الصب بالشرخ وان كان له دليل دون ذلك فهو سنة او قيل كسرك عما قيل فيه لا باس به والحاصل ان
العزم انما يكون في جانب الفعل او الترك وكذا الواجب والسنة قبل والاول ان يقال فعل المكلف به
لا يخلو انما يتزج جانب الوجود فيه او جانب العدم او لا يتزج شي منهما والاول ان يقال جاحده ففرض
اولا فان عوقب بتركه فواجب اولافان واظب عليه النبي عليه السلام ظاهرا فسنة او لا فهو مندوب وفعل واما
الثاني فان عوقب بارتكابه فحرام او لا فمكروه واما الثالث فباح وتقابل ان يقول ترك العزم قد يعنى عنه

121
والاول ان يقال ان احق العقاب بتركه او تخفيف العقاب على تركه فواجب فريضة بالرفع على البدلية
من اربعة ويجوز فيها المصعب على المدخولية بفعل محذوف وفيما لا يخلو زيادة ولا نقصانا ينبغي ان
تعيد الزيادة بالزوم فيقال هي ما لا يخلو الزيادة على وجه الزوم لانه قد يراد عليها لا على وجه الزوم
تعديل الاوكان على قولها وقراءة الفاحية والسورة وتقابل ان يقول تسلك جودا على قول اي يوسف فانه
زاد فرض التعديل بالسنة على فرضه الركوع والسجود على وجه الزوم وكذا يستدل بالوتر على قول اي خيفة
ويمكن ان يجاب بان المراد ما لزيادة المنية ان تثبت بالكتاب فلا تزد الامور الا بها دين وايضا ابو يوسف
يقول المراد بزيادة بعد البيان والاستقرار والى ينزلنا الركوع والسجود على هذه الكيفية لانه لم
يصل للاسطينا فيكون الكل فرضا وفيه فاسل لانه يلزم ان يكون الكل فرضا قطعيا وليس كذلك لعدم تكيف
مكرر التعديل انما قد يقال ابو يوسف يدعي الشهرة في حديث التعديل فلا اسكال لكن محذور عوي
فلا يكون ان يقال يلقى العلم له بالعمول والعمل به دليل الشهرة لان ابا حنيفة ومحمد لم يعمل به على وجه الزوم
كاي يوسف على العرض العمل وهو الواجب فيرفع الخلاف انتهى وفيه نظر لان العرض العمل بعامل
بعاملة العرض العلم حيث يلزم السداد بتركه بخلاف الواجب المصطلح وهذا التعريف ليس مانع من دخول
غير العرف وتوطر التعريف ان يكون مانع من دخول اعمار العرف والجواب اننا لانسلم انه ليس مانع لان
المراد بقوله ما ثبت اي لزومه وانما تركه لدلالة اللفظ عليه لان العرض لا يكون الا لازما وحينئذ لا
ينقص التعريف عما ذكر من لدلالة اللفظ عليه لان العرض لا يكون الا لازما وحينئذ لا ينقص التعريف
عما ذكر من المباح والمندوب لانه وان ثبت بدليل قطعي لاسية فيه ولكن لم يثبت لزومه هذا وتقابل
ان يقول وليس سلمنا انه مانع لكنه ليس حيا مع بخروج بعض الفروض الثابتة بالاجتهاد كالحرج
من الصلاة بفعل المصل وكا لتعديل في الاوكان وكسجود مع الواس وكا لترتيب بين النوايت وكا لوتر
وخروها ويمكن ان يقال بان هذا التعريف للفرض الثابت بالكتاب لا يطلق العرض فيكون منعكسا
كما انه مطرود هذا والاول في تعريف العرض ان يقال ما يفوت الجوار بيقوته فانه تشمل العرض
الاجتهادي واعلم ان الفرق بين العرض الاجتهادي والواجب المصطلح متعذر لان كلاهما ثبت
بدليل فيه شبهة وانما ذكره بوجه الظن المجتهد بترجيح دليل احدهما على الآخر وقيل انما يثبت العرض
الاجتهادي باجبارا لاحاد الواقعة ببيان الاجمال
ومن ثم قال بعض المحققين العرض العمل قسم من الواجب لان الواجب على نوعين فرض على وهو ما يعوت الصحة
بقوته كالوتر واجب وهو ما لا يكون كذلك كالفاحية ما ذكره كلما اي تركها على ما ينبغي داما وفيه استبان
الى انه لو تركه تركا حوسا لا يحق العقاب وفيه فاسل كالايمان وهو الادعان والقول المدلول الشرائع
مع التلطف بما وان كان حرموا المحققين ان التلطف بها شرط له لا شرط حكمه اي حكم العرض ذكر الصامير
باعتبار النوع الذي هو العرضه معسر السراخ باعتبار ما يرجع اليه لان الرخصة والعرض معنى واحد
كالسجدة والسرع يجب اعتقاد حقيقته ليقوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الايمان
حتى لو ثبت بصدقه يكون لقراءة الآية انكارا للدليل القطعي اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم بل
لابد من الادعان والقول لان الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد قبل الله عليه وسلم ويعلمونها كما

يعرفون انهم بعد قوا الصديق احض من العلم وفي بعض الشروح علما بالعقل والتدقيق بالقلب
فان العلم الاستدلال بما يكون العقل والقلب محل الاعتقاد وعلايا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن
اذا كان مما سخلق بكيفية العمل حتى يكفر جاحل بكون الكاف لكان نقول اسكان الكاف لا يكون في الضبط
بل كان يدق ان يقول وضم اليها وكن ان يقال ضبطه لفسده على انه من باب الافعال لا من باب المفعول فانه
يفتح الكاف فيحذف منه من يكفر فيكون المقصود انما هو ضبط الكاف في اخلاقيها في لباسها اما اليها في سقوط
فيها ويعلم ضبطها من قوله يثبت الي الكفر فتأمل والمحصل انه من كفره اذا عاده كافر ومنه لا يكفر
اهل قبلته واما لا تكفر اهل قبلته فيجب بخت روايته وان كان جازوا لغة هذا واما يثبت الي الكفر
لانا لايمان هو التصديق والاقراء فاذا اجمد فقد ترك التصديق وتركه كفر ويقتضي اجمالا وتفسير
السنة المملة اي يثبت الي الفسق تاكد اي تارك العمل به من غير عذر واستحقاق اذا العشق هو الخروج
عن طاعة الله بارتكاب العصية ولا يكون كافر اليها الاعتقاد وعلى حاله اما اذا تركه مستحقا بكونه لا الاكراه
بالشرايع كقوله هذا التعريف يثبت للعرض الاجتهادي والسنة ايضا الميثوق السنية في دليلها فلا يكون مانعا
والاول ان يقال ما ثبت بدليل قطعي بقرب من القطعي فتخرج السنة لكن الغرض الاجتهادي مبقى داخل
واجب بالرفع او الضبط عطفا على فريضة على الوجهين وهو ما يثبت بدليل فيه سنة اي بهذه الوجوه
ثم الواجب في اللغة هو الساقط ما خذ من الوجهة وهي السقوط سمي به لانه ساقط عن العلم اليقيني بلحقى
بالعدم وان كان في الحساب العمل تابعا موجودا او لسقوطه على المكلف بدون ان يتجمله باختياره لعدم
العلم بوجوبه قطعا بخلاف الغرض فانه لما ثبت بدليل قطعي وكما تخلفناه عن اختياره والمضطرب
ما خذ من الوجوب وهو الاضطراب سمي به لانه مضطرب ومنزود بين الغرض والنقل فمن جت باثم تركه
علاله سبه بالعرض ومن جت لا يكفر جاحل له شبه بالنقل وفي الشرح اسم لما ثبت لروحه علينا بدليل
فيه شبه مثل الفاتحة وتعدى الاركان ومدقه النظر والافحية والطهار في الطواف وحله
اللزوم علا يجب اقامته كما يجب اقامته الغرض وفيه نظرا في عمل الغرض على وجه يلزم من تركه الفساد
وعمل الواجب ليس كذلك بل تركه يلزم النقصان فالاول ان يقال وحكم اللزوم عملا دون لزوم الغرض
لاعمال اليقيني اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقيني ولزوم الاعتقاد سمي على
الدليل اليقيني حتى لا يتكر جاحل لانه لم يتكر التائب قطعا ونسق تاكره اذا استحق باجاء الاحاد اعلم
ان ترك العمل بالواجب على ثلاثة اقسام اما ان تركه مستحقا باجاء الاحاد بان لا يري العمل بها واجبا او
تركه متا ولا لها او تركه غير مستحق ولا متا ول في القسم الاول يجب تعذيره لان رد جبر الواحد بدفعه من القسم
الثاني لا يظن ولا يفتق لان التاويل من سيرة السلف والخلف في النصوص عدا المتعارض في القسم الثالث
ينسق ولا يظن هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل كلام تفسر الامعة وهو الصحيح وما ذكره من سائر
اي انه تركه لا يوجب التعذير بل لا يوجب التفتق بشرط ان يكون مستحقا وليس فيه دلالة على التفتق في
القسم الثالث بل هو ساكت عنه وقد مرح بذلك صاحب المقوم حيث قال ولا نفسنه بتركه عملا الا ان
يكون مستحقا باجاء الاحاد ان يري ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا لان وجوب العمل بجبر الواحد ثبت بدليل
قطعي فتاركه على وجه الاستحقاق يكون مالا ويدر الاستحقاق والتاويل يكون فاسقا كذا في التحقيق

قال بعض المحققين الصحيح ما ذكره المصنف وصاحب المقوم والاماني فوق بين رد جبر الواحد والجبر المشهور
واظن ان الخلاف في القسم الثالث انما نساه من تعبير الفاسق فن قال الفاسق هو الخارج عن امر الله بارتكاب
الكبر لا بنفسه لان الكبر ما ثبت لونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فرغ بالخارج عن امر الله
بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا السعة فتأمل فاما متا بكونه المخرق وقد يتكلف الفتح على ان
يكون الاصل وان كان تاركه مخدق كان مع اسمها وعوض عوضها وابن الخير على نصبه او تحالف للكتاب
او السنة المشهور او القياس او روايته مستورا لالحال او مجهول او خروج او عارضه دليل اقوى منه
او الامر الوارد به نحو اعمل على الوجوب بقريته كذا قلت هذا حكم على الغالب الخ اجيب ايضا بانه
يجوز ان يكون التفتق مختصا بالاستحقاق بخبر الواحد عند المقتضى فاما رد العام المحض المول فلا
يوجب اخلاف العلماء في حجته ورد الخبر المشهور بوجوب البطل كما يبينه في موضعه فلذا لم يذكر هنا
عمل التفتق الغرض والواجب مترادفين الخ لا نزاع للتفتق في رحمة الله في تفاوت بهوي
الغرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي فحكم الكتاب وما ثبت بدليل قطعي لحكم جبر الواحد
في الشرح فان جاحدا الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول فولا فاسق دون الثاني واما يزعم ان الغرض
والواجب لفظان مترادفان فتقولان من معناها اللغوي الى معنى واحد وهو ما عذر فاعلده ويدر
تاركه شرعا سوا ثبت بدليل قطعي او قطعي وهذا مجرد اصطلاح ولا ساحة في الاصطلاح بعد فهم المعاني على
ما صرح به القراني وعهدنا ما حقيقنا متساويان قال بعض المحققين اخلاق في المعنى فان الافتراض
الذي يفتقونه يظن ليس على وجه يكفر جاحل فهو معنى الوجوب الذي نقول به عاده الامران الغرض
في اصطلاحهم اعم من الواجب في عرفنا فلا يعنى للاحتجاج بان التفتق من الكتاب وخبر الواحد وجب
التفاوت بين مدلوليهما اوبان الغرض في اللغة التقدير والوجوب السقوط فالغرض ما علم قطعا
انه متا علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن قال بعض الشراخ لا يخفى على سلف ان المناسبة
معنا لا معهم على ما عرف من التفريق بينهما لغة واصطلاحا ولهذا اضطروا الى اصطلاحنا وسوا
عليه في الحج وفرقوا بين الغرض والواجب هذا ثم استعمال الغرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت
بقطعي اطلاقا شايح مستفيض عندنا لقولهم الوتر فرض يعدل الاركان فرض وحرد كذا وسمى فرض
عمليا ولقولهم التكاثر واجبة والواجب والحج واجب ولا يخفى منا سببه الاستعمال مما مر فلفظ الواجب يطلق
بالاستعمال او بالحقيقة والمجاز على ما هو فرض على وعلا وعلى ما هو فرض في خوا العمل وعلى ما هو دون
ذلك وفوق السنة لتعيين الفاتحة اما الغرض والواجب الاصطلاحيان فهما حقيقان متساويان
لا يصدق احدهما على الاخر في زعم ان الغرض اخض والواجب اعم وان كل فرض واجب فودس كذا ذكره
بعض اهل التحقيق وهو الحق فلا يطلق لفظ الواجب على الغرض الا مجازا او على سبيل الاستراك ان
اخذ للواجب معنى التايب لا بالمعنى المصطلح فانهم قد سوا وسنة بالرفع او الضبط بالعطف
اما على فريضة واما على واجب على ما مر والسنة في الطريقة المسلوكة في الدين السنة لغة تطلقوا
الموقفة مرضية كانت او غير مرضية بدليل قوله عليه السلام من من سنة حسنة فله اجرها واخر من
يعمل بها اليوم القيمة وفي الشرح اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب

كما ذكره ولما قيل ان يقول هذا التعريف غير مانع بصرفه على استحباب فالولي ان يقال في الطريقة المملوكة
في الدين من غير الازام على سبيل المواظبة وهذا التعريف هو المأمور وحكمها ان يطالب المكلف بما
لانا امرنا باحيائها بقوله تعالى وما انا اكرم الرسول فخره وما انا اكرم عنه فاستهوا وقوله عليه السلام
من ترك سنتي لم يترك سنتي ولا حيا في الفعل والامور فاستهوا وقوله عليه السلام
والسلام متبع فيما سلكه من طريق النبي لكن هذا لا يمنع من صحة الفرضية والوجوب لانه عليه السلام
عزها احيانا والذي يظهر ان ما ذكره من الامثلة السنية وما ذكره في الاسلام وغيره مناسب ايضا لان السنة
حكم من احكام الشريعة وحكم الشرع غير الاباحة لا ينفك عن طلب ما على انه تعريف لفظي بالي المناقشة
فيه قوله استندنا منقطع لان هذه المسئلة ليست من مساليل الباب وكان الانبى ان يورد ما في
باب اقسام السنة المتأصلة للكتاب والاجماع والقياس وما نحن فيه باب السنة المتأصلة للفرض
والواجب والمنفصل والجانب مجرد اللفظ وليس بذلك عند الاطلاق كقول الراوي السنة
كذا وكذا السنة او هذا سنة او هذا هو السنة قد يقع على رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره
من الصحابة ولا ينفرد السنة النبي صلى الله عليه وسلم بل وقت تروى وهذا اختيار في الاسلام وجمع
من المتأخرين واحسان المصنف لانا ما مورو من اتباعهم بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الرا
بينكم يعني والشافعي والبيهقي من اصحابنا مطلقا طريقة النبي صلى الله عليه وسلم لا غير وانما تطلق على
غيره بغيره فلا ان لقولهم سنة العجم والحاصل انه لا نزاع في ان لفظ السنة يطلق على طريقة غير
النبي صلى الله عليه وسلم كما يطلق على طريقة وانما النزاع في اطلاق الراوي لفظ السنة على ما احل عليه
وما ذكره لاطلاق الحل من الادلة لا يستقيم لعدم تقييد لفظ الاطلاق المطلوب وانما العمد في ذلك العرف
الشري وهو فاض يعرفه الى سنته صلى الله عليه وسلم كما ان الجادة حيث اطلقت تعرف الى عبادة الله
ورسوله دون غيرهما وهذا هو الظاهر واما صاحب الميزان وعامة المتقدمين وهذا بناء على الشافعي
لا يروي تقليد الصحابة فلا يطلق السنة على طريقة الا باجماع فتبين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا
تقليد ثم واجب عدم على القياس فيكون طريقهم سبعة لطريقة الرسول فلم يترك الاطلاق على انها طريقة
الرسول بل التميز بالقرآن هذا وقد مراد بالسنة ما ثبت بالسنة ومنه ما روي عن ابي حنيفة ان الز
سنة وما روي عن محمد بن عبد الله اجتماع في يوم احدهما فرض والاخر سنة اراد واجب بالسنة ل ذلك
حين وقع العيد يوم الجمعة سنة الهدي وهي ما كانت اقامتها انها تكمل الهدي اي الدين
وحكم هذه السنة ان تاركها يستوجب اساءة وكرهه والاساءة دون الكراهة في الحلواني الكراهة
الحسن من الاساءة هذا ان لم يصح على الترك فان احرازه في بعض كتب الاصول وتركها ضلال ولعله
اراد به الامر على الترك والاي لم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب او هي جبر
الاساءة اساءة لقوله تعالى وخو اسية سيئة سلبا ما يسمى في لاند جزا السنة سنة المساكلة وما نحن
فيه ليس كذلك وانما اطلق المصنف على جزا الاساءة اساءة لكونها سيئة فهو من باب ذكر السبب وارادة الله
المسبب لامن باب بيان المساكلة ويمكن ان يقال لتبينه بالاساءة حيث انه اطلق على جزا السنة سنة
حتى ان يمدح في قول ابو يوسف المتأصلة بالاساءة انما هي عند ترك الفرائض والواجبات فاما السن فاما

يوردون على تركها ولا يتأهلون ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ويحد يقول ما كان من اعلام الدين
فالا مراء على تركه استحباب بالدين فيقتلوا على ذلك وزوايد قال بعض الشافعيين وزوايد
بالرفع عطفا على سنة الهدي بخلاف المضاف او اقامة المضاف اليه مقامه والسود يروى عن زوايد
كتوبل الركوع والسجود ولذا ان تقول الفرض في الركوع والسجود ويجوز الاحتياط ووضع الجبهة وما زاد فهو موقوف
على قدر الفرض مع ان مقدار الثلاث تسبجات سنة مؤكدة وحجابه بان المراد سطوبلها ما زاد على القدر
المستوفى لا الفروض وتاويلها لا يستوجب اساءة لانه عليه السلام فعلها على مقتضى الطبيعة البشرية
بطريق الاتفاق لا بطريق قصد الجادة ولكن الاول الاتباع ونقل بالرفع عطفا على فريضة او على سنة
ويجوز فيه الضبط ان نصف ما عطف عليه بفعل مجرد ونقل في اللغة الزيادة على المفرد ومنه سميت
الغنيمة نقلا لزيادة ما على المفرد من الجهاد وهو اعلام كلمة الله تعالى وفي الاصطلاح ما كان زائدا على العمل
بالمسروعة على الانواع السابقة من الفرض والواجب والسنة وانت ترى انه عرفه حكمه في التعريف
بالحكم يلزمه الدور وذلك لان الحكم هنا متوقف الحكم على المقور والنقور على الحكم من حيث جعله حدا مكنون
دورا صرحا وهو محال والحق انه لا دور لان المتوقف عليه الحكم المقور بوجبه او المتوقف على الحد المقور
بالكثرة ومع اختلاف جهة التوقف لا دور وعرفه بعضهم بانه العبارة المستروعة لنا لا علينا فبما
لغيره الاول خرج الفرض والواجب وبالمنا في خرج السنة لان علينا احكامها وفيه نظر لان ما من عبارة
الاولى لنا وان كانت فرضا لقوله تعالى هاما كسيت ولا تسمى من السنن علينا اذ لا عقاب على ترك شي منها وما
يجعل على ترك بعضها من الملام والام فبما عرضي لا ذاتي ولين سلم فالسنن الزوايد كذلك فلا يكون ما تعا
صوم المسافر يصدق عليه حكم النبي لانه لا يدم تاركه والزوايد على الركعتين للمسافر نقل لاجل انه
يتأبى على فعله فيه نظرا فان المسافر لا يجوز له ان يصل الظهر او العشاء وان كان الرادة عليها فاعل مشروع غير
ان الاستعانة به قبل اكمال الفرض معتد للفرض لا احتياط الفرض قبل اكماله وبعد اكماله قبل
السلام مكره ولا يجوز اسلام كذا في شرح النبي الزيادة على الآيات الثلاثة في القراءة في الصلاة وكذا
على الآية على قول الامام تقع فريضة ان الفعل صادق عليه وذلك لانه لا يدم على ترك الزيادة على الثلاث
كانتلاب النافلة فريضة بعد الشروع حتى لو استندها جيب القضاء يعاقب على تركها ذكره ابو اليسر ولما قيل
ان يقول اذا انقضت النافلة فريضة بعد الشروع سلب عنها اسم النافلة ضرورة لعدم اجتماع صفتين
مشتافيتين على موصوف واحد فيلزم على هذا انه لو حلف لا يصل بنا فلة فضلا لا يجت وهو ضم وانما يلزم
الزيادة على الفروض الخمسة وهو محال وايضا اذا انما يصل ثياب ثواب الفرض والنفل في الثواب او النفل
فان كان الاول قسما من والام بين الفرق وبين النفل الفرض والنفل في الثواب وان كان الثاني وهو الحق
ولا يكون فرضا وقد فرض انها فرض على ان ما لم بالشروع بالحق بالنفل حتى كرهه فضاوه بعد العصر والحجر
ويمكن ان يقال وصف الفرضية باعتبار انه يجب انما لان ابطال العمل حرام فنامله قال الشافعي
لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك على عدم لزومه بعد الشروع
اقالا بالذات لا يتغير حتى لو لم تمض عليه فيه لا مواخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التحسين
فاذا شرع فيه فهو تحسين فيعلم بيات تحقيق المعنى النفل اذا النفل لا يتقلب فرضا وانما له لا يكون استقاطا للواجب

الأنواع الأربعة بطريق الحجية المراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح بفعل الحرام في سقوط الواحدة وهو ان يكون المباح مباحا لانه يصير مباحا لان الحرام وحكمة فإيمان بالقول بالاباح جمع بين الصدين فان دفع هذا ما قبل الاستباحة مع قيام الحرام والحرمه بوجوب اجتماع الصدين ومما الحرام والاباحه في شيء واحد ولا يلزم من سقوط الواحدة بيقوت الاباحه دفع لما يقال اذا سقطت الواحدة بالحرمه تجتنب الاباحه وانتفت الحرمه فكيف تكون قائمة مع ترك الواحدة بها وتغير الرفع انه لا يلزم من سقوط الواحدة بيقوت الاباحه دفع لما يقال اذا سقطت الواحدة بالحرمه تجتنب الاباحه وانتفت الحرمه اذ ليست الواحدة من لوازم الحرمه حتى تنفي الحرمه حتى تنفي الحرمه باستغفارها فان من ارتكب كبره ولم يؤخذ بها بعفو واستغفارة ليس بمباحة لعدم الواحدة وتحقيقه ان الحرمه حتمية حصول التواب بالاستمتاع عنها واستحقاق العقاب بالافدام عليها فيجوز ان يسقط الواحدة بالافدام في حق المعدور كعدو وبقي الجرمه الاخرى ولكن لا يصير مباحا بحيث يسهل فتحه ويستوي الامتناع عنه والافدام عليه كما يرى فان ذلك خلاف العقل والنقل ولهذا عرف مور الاسلام الرخصة بانها ترك الواحدة بالفعل مع حرمه ولما كانت الحرمه مع سببها قائمه من هذا القسم كانت الرخصة اكل لانه كمال الرخصة في سببها كذلك ولذا ان نقول اذا كان الحرام والحرمه قائمان فالعمل بالدليل المرحض على ما المرجوح مع وجود الرجح وهو لا يكون من هذا الوجه لما فيه من المنه والسهل بالعلل بالمرجوح مخالفة الراجح بالنقض والاجماع بخلاف للرخصة فان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز فيها لان الدليل الحرام راجح على الجرح في العوام دون الرخص فنبه بذلك كاجرا كلمة الكفاح فيه وجوه احدها ان الايمان هو التصديق والافترار شرط لا يظهر عند المحققين وح فلا نسلم وجود الحرمه حاله الاكراه لان الامر بالشيء وهو الايمان لا يقتضي حرمه الضد الا اذا كان الضد مفعولا لما موربه والمكفوط بكلمة التكفيل ليس مفعولا لما موربه وهو الايمان كذا هو التصديق بل يقتضي كراهة الضد كراهة تنزيه وتأييدها ان الافترار وان كان ركنا على قول البعض لكن ليس ركنا مما يبل مرق في العرف فلو افترار المكلف اولا ثم اكراهه على الكفر فليس ثم حرمه قائمه لان الضد ليس مفعولا لما موربه بحصول الافترار وطائفته القلب ولين سلمنا انه ركن دائما والحرمه قائمه مع الدليل الحرام فالعمل بالدليل المرحض على ما المرجوح مع وجود الراجح وهو لا يجوز ويمكن الاحتياط عن هذا بان العمل بالمرجوح في باب الرخصة واجب بالنقض والاجماع واقامة الرخص عند اختلاف الغرمه فان العمل بالمرجوح فيها غير جائز لان العمل بالمرجوح راجح على المسح في العوام دون الرخص الاخذ بالرخصة اولى لما فيه من اظهار الصلابة في الدين واغترار حتى لو قيل ان ذلك كان موجودا لان يكون مريضا او مسافرا فيبتغي عليه الاخذ بالرخصة حتى لو صار الى ان قيل كان الاما فان الله تعالى قد اباح النظر في هذه الحالة فيكون باستناعه عن ذلك تلقا لنفسه بالاستمتاع على الامر بالمباح كذا قالوا ولما قيل ان يقول الرخصة لا يطلق عليها اباحه كما مد وليس هنا حقيقة الاباحه لان المباح ما لا يكون تواب في فعله ولا عقاب في تركه وليس هذا كذلك وتناول المفطر بالغير حالة المحضه لوقع الهلاك عن نفسه فانه رخصة مباح له بالصمان بحصول للمعاقبة بقا حقه صورة وبقي وبفالحق الغير يعني بخلاف ما لو لم يتناول حق ملكه يفوت حقه

من وجهه واذا دار الامر بين بقا الحقيقتين من وجهه وفوات احدهما وتبنا الاخر كان بقاها ارفق واوسع مصلحة من فوات احدهما وتبنا الاخر يمكنه اذا صار حتى اجنبه على نفسه فيكون ملجوا لدخوله في الموتين على انفسهم او تبابا ثواب السداد هذا تقييد الاطلاق المضاف السديد في استلزامه لا يتم في البعض كسائر المصنوع وفي العبارة اطلاق من جهة اخرى بالنسبة الى المصير على عدم الافطار لانه اذا كان مريضا او مسافرا فيبتغي عليه الاخذ بالرخصة حتى لو صار الى ان قيل كان الاما والمساخر لم يفتبه الى هذا الاطلاق كان هذا القسم غير الاول وسخطا عنه لان كمال الرخصة يكما الى العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخي حكمه عنه وهو وجوب اذا الصوم تراخي الى ادراك عدة من ايام اخر حتى لا يلزمه الاما بالبدل لو حل به الموت بل يلزم العدة فاذا كان يكون الغرمه خاضعا في حاله من الغرمه في المكروه على اقل الافطار لان الحكم لما تراخي هنا ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحه الافطار حرمه فكانت سببه بالافطار في غير رمضان وبه خرج عن حقيقة الرخصة الى جازها بخلاف الرخصة ثمة فانها مقرونة بالحرمه القائمة الساحة عن الجرح والحاصل ان مراتب الرخص بحسب مراتب عوارها فلما كانت الرخصة الاولى متبعية على عزيمة من وجهه كانت هي ايضا رخصة من وجهه واورد ان اردم ثانيا السبب سبب نفس الوجوب وهو شهود الشهود كذلك في سببهم لان نفس الوجوب الذي هو حكمه ثابت في الحال غير متراخ وان اردم سبب وجوب الادا فذكر ذلك لان كلهما وهما الخطاب ما حكمه متراخي فلم يتراخ الحكم عن السبب على ان تراخي الحكم عن العلة انما جاز في البيع بشرط الجواز على خلاف القياس للمرونة فلا يلحق به غيره لانه يوردي الى القول بتحصيل العلة وهو من عند الجمهور على ظاهر الخطاب يتناول المسافر والريض والمأخوذ ان يعمل على التخصيص بكونه من النوع المجاز وان لم يحمل عليه يكون من الاول كمال سببه اي تعدد الغرمه حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا ولما قيل ان يقولوا لا نسلم ان وجوب الادا حكم السبب استحال الدمنة بالواجب ووجوب الادا انما ثبت لخطاب لا بالسبب كما تقولون ولين سلمنا انه حكمه باعتبار فضايه اليه لا سوا وجوب الادا على نفس الوجوب فامضا فسد الوجوب يستلزم اتفقا الجواز عندنا والصواب ان يقال لخطاب العام يتناول المسافر وغيره بوجوب الصوم وحرمه الافطار وقوله تعالى من ايام اخر كان مريضا او على سفر خصهم بخوا الافطار يتضمن استفا الوجوب فلو قلنا بانما سفا الراجح اتفقا الوجوب الضمير على موضوعه بانقضاء الجواز الصوم افضل عند السابغ ايضا لا اخلاق رواية عنه في ذلك على ما صرح به المحققون لا يقال قد نقل خبر الاسلام عنه اخلاق وكذا اتبنته صاحب الكشف رواية عنه فلا يسيق هذا الحق لما مع المتبينين من زيادة العلم دون الما فتن وان كانوا ابتاعه لا احتمال كونه قولاً مرجوحا عنه قد سوسى حتى تقدم اننا لا نقول بل ينبد ما استمر عليه الحال من عدم اخلاق وكفى مونة الاستدلال وان كان في ذكره نبح باب الاختباء ومعرفة طريق النظر فيه والرد على من يقول به في ناي الحال وتردد في الرخصة دليل ثان على اولوية العزيمة ومضاه انه لم يبتغي في الرخصة وهو الافطار بل في الرخصة

تردد بين السجدة والعسر كما تردد في الثابت في العزيمة فانه كما سرقه بالافاضة حال الكفا
 سلك الصيام حاله اوطارهم فصار من العسر ما جرد ذلك العسر وفي العزيمة والكلف الصو
 حالة السجدة او جردت المسقة وقد سرقه موافقة الناس في الافطار لان في الافطار بالصوم
 دون ما يرا الناس من المسقة ما لا يحكي فكانت العزيمة تؤذي معنى الرخصة من وجه خصوصاً اذا عرمة
 المسقة كانت اول من الرخصة بكل حال كحصول معنى الرخصة فيها مع حقوق معنى العزيمة وهو
 اقامة حق الله تعالى ومن هذا ظهر ما قيل من ان العزيمة في القسم الاول لما كانت اول ليقا الحرمة
 وهما ليس كذلك وهذا الم يكن الرجعة اول فان نعمان العزيمة بتأخير حكمها لما عسر باعطائها معنى
 الرخصة من وجه تكلفت وكانت كالقسم الاول الا انه بضعفه الصوم الى اخره فاعلم ان يقول
 كان الواجب ان تكون العزيمة اول بطلان لان عسر عروه الله وقتل عرو الله واجب ولهذا سارع
 الجهاد فتكون اول ويمكن ان يجاب بان سرعة الصوم لا تبيح النفس بطاعة الله فدل يجوز الايمان
 به على وجه يؤذي الى اتقائه وما ذكره على قدر رتبته يدل على المحاذات يمنعها ما استهنه لا قبلها
 فرفا بين النفس المومنة والكافرة واما ان ينعى المجاز وهو مجرد مما سواه من الانواع عن
 حقيقة الرخصة والاعتلال والاعتلال وهو الموافاة لارادة الى اخره والظاهر ان المراد
 بها شيء واحد وهو ما ذكر من الكاليف المتأخرة السقيمة لم تكن متروعة في ميدنا ولكن لما
 كانت واجبة على من قبلها كانت كالمسروعة بالنظر الى ان سارع من قبلنا سارع لنا ما لم ينعى وان كانت رغبنا
 بالسخ وعدم المسروعة سببها بالرخصة من حيث انه رفع ثمن سارع غيرنا شيء لولا رغبته واسقاطه
 عنا في تريقنا لو وجد فان التكليف به مسقة عظيمة فهو كمال الاعتناء بكرامة هذا النبي صلى الله عليه
 حيث ابدت سر بجمته بالحقيق فتال العا فمن حيث انه سقط في محل الرخصة الخ فان قلت اذا
 كان هذا النوع له برهنة بما هو رخصة حقيقة وسببه ما هو رخصة مجازا كما ينبغي ان يقدم على القسم الثالث
 الذي هو رخصة مجازا كان ينبغي ان يقدم على القسم الثالث الذي هو رخصة مجازا من كل وجه ثم بما فيه سببه
 من مجازها من كل وجه قلت نعم ولكن روي في ذلك اسلوب اخر وهو القابله فتعولبت حقيقة الرخصة المجازا
 وقد ثبت الحقيقة لانها الاصل غير انه امتد منها ما ليس فيه سمة ترخرجه عن حقيقة الرخصة وهو الجبر عنه
 بالاكل ثم اول بما فيه تلك البرهنة ثم قبلت بما ليس فيه تلك السمة بما ليس سمة من حقيقة الرخصة وهو الجبر عنه
 بالاكل ثم قبل ما فيه سمة ترخرجه عن حقيقة الرخصة بما فيه سمة ترخرجه عن مجازية الرخصة
 ويمكن ان يوجه كلامه الخ حاصل النوع الرابع اسقاط ما سقط مع كونه مسروعا في الجملة واسقاط ما سقط
 السرع معناه ترك ما سقطه والذي سقطه السرع هو الاغنام فتروكه هو العسر فقول المصنف كالعسر سارده في
 ترك ما سقطه السرع ولا يحى ما في ذلك من التكليف اعلم ان نصر الصلاة في السفر رخصة اسقاط عندنا حتى
 قلنا ان ظاهره كغيره وليس له الاكمال لان السبب في حقه لم يبق موجبا الاكيتين حتى لو زاد على ذلك كانت الريانة
 مستندة ان لم يستند على السبب الاول ويروى غير مستند ان تعدل خطه انقل بالقرص قبل التمام في
 الاول ويروى في الثاني وقال المتأخر في رخصة حقيقة اي رخصة توفية والعزيمة في الاربع حتى لو كانت
 الوقت يعني اربعاً سواها في السفر الى الحضرة في قول وفي قول بعض ركنين في السفر وروى الحضرة

بقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تعفروا من الصلاة الآية تنع العسر بلفظ الجناح وهو يدل على انه مباح
 لا واجب اذ لفظ الجناح يذكر الا باحد دون الوجوب لكان المسافر بحيز ابي القفر والامام وليا
 ما روي انه عليه السلام روي عن علي بن دسحة العوالي قال سألت عمر رضي الله عنه ما لنا نعسر الصلاة
 ولا حاف شيئا وقد تعالى ان خفتم فقال عمر اشكل على ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اخرجهم مسلم ولا ين حيان فاقبلوا رخصته
 واسم الاسارة راجع الى الصلاة العمورة او الى العسر والتأنيث لتأنيث الخبر فيل سوال عمر واشكال
 الامر عليه بناء على انه تم من التعليق بالشرط اتفقا الحكم عند اتفقا الشرط وانه انما سأل لكون الامر واقعاً
 على خلاف فهمه واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على استحباب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من
 التقييد بالشرط ولا يجوز ان سياق الفضة ستر بانه كان مبني على مفهوم الشرط والمصدق بالاحتلال
 التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على القول فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته اي اعملوا بها
 واعتقدوها كما يقال فلان قبل السرايح اعتقدوها وعمل بها والمراد بما لا يحتمل التملك ما لا يحتمل من كل وجه
 اما ما يحتمل من وجه فالمصدق به لا يكون اسقاطاً محضاً حتى لو قال لم يدبونه نقدت بالدين عليك فقبل
 او سكنت سقط الدين ولو قال لا قبل برئد لان الدين يحتمل التملك من المديون ولا يحتمل من غيره لانه
 مال من وجه دون وجه فلا يكون المصدق به اسقاطاً محضاً بل فيه معنى التملك فيما عدا ما يعني التملك بقبل
 الرد وباعتبار معنى الاسقاط لا يتوقف على القول فان قلت قد ذكر في المبسوط ان الفقر عزيمة في حق المسافر
 عندنا وبو يد ذلك حديث عائشة فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت صلاة السفر وريدت في صلاة
 الحضر متفق عليه وحديث بن عباس فرضت الصلاة على لسان نبيكم في الحضر اربع ركعات وفي السفر ركعتين
 الحديث اخرجهم مسلم وحديث عمر صلاة السفر ركعتان والاخي والفطر والجمعة تمام عن قرض على لسان محمد
 اخرجهم السني وابن ماجه وابن حبان قلت انما اطلقنا الرخصة على صلاة المسافر للمسا في المسافة المورثة
 لانه اذا نظر الى ان الحضر هو الاصل وان السفر امر طاري عليه وسمع قوله تعالى اذا ضربتم في الارض فليس
 عليكم جناح ان تعفروا من الصلاة وقوله عليه السلام حتى قبل له تعفروا من الصلاة وخبر امون ومردقة تصدق
 الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وحديث السنن بن مالك الكشي ان الله وضع على المسافر الصوم وشرط الصلاة
 اخرجهم الاربعة واحد وقول عائشة رضي الله عنها يا رسول الله قصرت وانمت وافطرت وصمت قال لصنت
 اخرجهم السني واخرجهم الدارقطني عنها بلفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعسر في السور ويتم ويصوم ويحضر
 طن حجة ما ذهب اليه المتأخر من صحة الاتمام في السفر وانه عزيمة وان الايمان بالركعتين رخصة مجزية
 عن الايمان بالاربع فعلمنا حقيقة ما ذكرته من الادلة لعدم احتمالها للدارس وقلنا بان صلاة المسافر
 مباحة على اصل شرعيتها ولم ينعى بالزيادة وعلمنا بظاهر ما ذكرناه من الادلة لاحتمال التاويل والترحيح
 الى الاول واخذنا منه صحة اطلاق اسم الرخصة عليها وسميناها رخصة اسقاط مجازا على معنى ان الزيادة
 وان سرعت في صلاة الاصل وهي الحضر ولكن لم يسرع في صلاة السفر حقيقة اي رخصة اسقاط حتى كان من حقه
 ان يسرع طرد الشرعية ولكنه لم يسرع حقيقة لعدم المسروعة اصلاً فقد علمنا فيما لا يحتمل التاويل وهو
 السري لا يحتمل التاويل وهو ما ذكرته من الافلة وفيما يحتمل التاويل وهو التسمية بما يحتمل التاويل وهو

الشيء مما جعل التأويل وهو ما ذكرناه من الأدلة على دلالة دليلين وحجابين الطريقين والجواب
الحق يعني لفظ الجناح وان كان ظاهره بعيد ما قاله ولكم لما كانوا القوا الامام وكانوا ينظرون ان يحضر يسألهم
ان يعلم نقضنا في الفرض مع عدم الجناح لطبيعتهم بالفرض والحمل على هذا واجبا على الدليل بعد الامكان
وصار هو ينظر قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف
بهما فانه وان كان مذكور للفظ الجناح لكن جعل الساق في وماكد الطواف بهما كما مالاخ لما انزل الدليل غير
وليس سلمنا ان لفظ الجناح لا يفيد الا الاباحة لم يصر ما نحن فيه لان الاباحة لم تكتب به والجواب بما ذكرناه
اولا في انما استعمل الجواب الاباحة هكذا قيل وفيه فطر واجب ايضا بان المراد بالفرض في الآية قصر
الاحوال كالاجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود لا قصر ذات الصلاة وانما حملناه على قصر الاحوال في
بين قول الرسول والآية والآية يستقيم امر الرسول مطلقا بالفرض وهو من وطئ في الآية بحالة الخافعة ولا يحق
منعه كلف والآية كالمجتهدين على ان الآية في قصر اجزاء الصلاة وعدم لنا عن الحقيقة الى الجاز وقد
نصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه في توجيه هذا الاستدعاء ثلاثة اوجه لانه اما ما حكم بالباقي
بعد السببي فيكون المعنى حرمت عليكم هذه الاشياء حاله الاختيار لاحالة الضرورة فيكون المعنى حرمت
عليكم هذه الاشياء حاله الاختيار لاحالة الضرورة فيكون في حالة الضرورة باقية على الاباحة الاصلية
لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واما بقى من الاثبات السابق فيكون القصر الاعلى عدم حرمتها
حالة الاضطرار لان الاستدعاء من الخطر اباحة فيكون المعنى هذه الاشياء محرمة حاله الاختيار مباحة
حالة الاضطرار واما ان يكون مفرعا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وفيه من اليه عائد الى ما حرم فيكون
المعنى فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه والحاصل ان المستدعي منه هو الغير
المستدعي في حرم ليكون المعنى فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يفصل لانه
ليس حراما لاما من قوله ما حرم ليكون الاستدعاء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم الحزم لان المقصود
بيان الاحكام لا الاجازة عدم البيان استدعاء من الغضب اي لاس الحظر حتى عدل عن الاباحة اذ
التدبر والله اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقطعه
مطرب بالايان فينتفي عن الغضب والعذاب ولا يلزم من انتفاءها الاباحة كما عرفت في النوع الاول من
الرجح قال في الكشف وقد جوز ما ان يكون من كفر بالله شرطا مبتدأ محذوف الجواب لان جواب من خرج
دال عليه مكانه قبل من كفر بالله فعليه غضب من الله الا من اكره ولكن من سرح الخ وذكر وجه اخر وهو انه
استدعاء من كلام سابق وحاصل معناه انما يقتضي الذنب من كفر بالله فاستدعي منه المكره فلم يدخل تحت
حكم الاقرار على هذا الوجه ايضا لا يكون استدعاء من الحرمة دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة
لان ترتب المغفرة على ذلك يقتضي سبقية الذنب وهي تستدعي قيام الحرمة والواجب من الله تعالى
على عباده كما في الاكره على الكفر وقاية الخلاق نظير في شيئين احدهما انه لو حلف لا ياكل حراما
فاكل ميتة او شرب خمر حاله الاضطرار حلت عنده ولا تحت عدنا والثاني انه لو حلف ان لا يتناول من هذه
الاشياء حاله الاضطرار حتى ملكه لم يعدنا ولا ياتم عندهم في عدم رخصة حقيقة لما في مقابلة ما عزيمة
مشر وعدا لا حرمه لنبصر الانكشاف عما لان حرمة الحرص لبيان عقله في الاخلال وحرمة الميتة

نفسه ويدونه عن تدنية خبث الميتة اليه باكلها فاذا خاف على نفسه الهلاك بالامتناع عنها
ارتفعت الحرمة اذ لا يستقيم صيانة البعض بقوات الكل لان في قوات الكل قوات ذلك البعض المطلوب
صيانة فيعود الامر على موضوعه بالنقض واذا ارتفعت الحرمة لم يكن بالصبر على الهلاك مؤذيا حتى الله
تعالى يستقر عليه بل كان مصححا لنفسه بالعاقبة الى التملك بلا ضرورة وكان اما والجواب الخ
فان الله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت الزايد على قدر الحاجة وفيه شيء فان معنى الآية من دعت
المروءة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في محامده غير ما يل الى ما يؤثم وهو ان ما كل فوق سد
الرمق فان الله يغفر ويغفر له ما اكل مما حرم عليه حتى اضطر اليه رجم باول ما يده في الرخصة لهم في ذلك
كذا قاله ابن عباس رضي الله عنه لتناول روح فالمغفرة انما هي فلعن القدر الذي يسر به الرسق
للازايدي عليه فتامل **قوله** وسقوط غسل الرجلين في مدة المسح اعلم ان سقوط غسل الرجلين عن
كان مخفيا في مدة المسح رخصة استقاط لان السرح اخرج السبب وهو الحدث عن كونه عاملا في
الرجل ما دامت مستترفة بالحف وجعل الحف مانعا سراية الحدث الى التقدم لانه اثبت الحدث بالرجل
واجب غسلها ثم اناب المسح منابه ولكن بقى اصل السبب موجبا في الجملة نظرا الى حالة عدم الحف
فكانت رخصة المسح بذلك رخصة استقاط ولكن لو اتى بالغرمة بعد ما راجع المسح كان اولى لانه سبق
فان قلت فاذن تخرج عن ان يكون رخصة استقاط لان رخصة الاستقاط لا تكون الغرمة شروعة
معها كالفقر ويكون رخصة الترفية قلت فيقول الغرمة انما لم تبقى شروعة مادام مخفيا واذ انزع
صارف شروعة والقواب انما هو باعتبار النزع والغسل هذا ولكن في هذه الرخصة من رخصة الاستا
نظر ظاهر لما صرحوا به في عاقبة الكتب من انه اذا خاض الماء فخل الماء خفيه وان غسل اكثر فدميه بطل
مسحه وللزم بطلان هذا الغسل بمضي المدة وللزم النزع لوقوع الغسل غير معتد به وفيه شيء
لانه ذكر في الظهيرية لو اداخل يده تحت الجمر وفيه شيء على الحف من الحق ان رخصة المسح
على الحف انما هي رخصة ترفية لا رخصة استقاط ولا يصح في ذلك عدم لها في رخصة الاستقاط جواز
ان يكون ذلك مجازا باعتبار الصورة لا حقيقة باعتبار المعنى ويمكن ان يحاب عن اصل النظر بان
الغسل داخل الحف انما وقع معتبرا باعتبار قيام شهرة وهو اكتشاف القدم مع ارادة ما لجل الا
بالطهارة بشرط الحدث في الجملة فطر اليه في غير حالة ليس او اي غير من لم يكن لا بسا الخف وهو
الاستدعاء كما في فصل رخصة المسافر ولا يضر ان يكون من نوعها واسم مع ذلك رخصة استقاط ايضا سقوط
توجه الخطاب اليه بالغسل واعتباره منه اذا اتى به كما عرفت فمن لا يجب عليه الجعة كالجعد
والمرأة والمريض والمسافر وغيرهم اذا اتى بها حجت فيح منه وتكون مستقطعة لفرض الوقت
والظن والله تعالى اعلم **قوله** فصل لما فرغ من الكلام على الاحكام اخذ بيده على اسبابها وانما
اخرها عنها وان كانت متقدمة الوجود عليها لانها علامات لها وماله العلامة اهم في التقديم من
العلامة او نقول لما فرغ من بيان الأدلة والاحكام والامام له سببهما وهو الاسباب **قوله**
ولها اسباب اختلف العلماء في الاحكام المشروعة اسباب ام لا فذهب عامة اصحابنا وبعض
اصحاب السانقي وعامة المتأخرين الى اثبات مطلقا وذهب بعضهم الى النفي مطلقا وذهب جم

الامر والحق

الاستغناء عن الألبان في العقوبات وحقوق العباد والالتفات في العبادات وما يترتب بوضع الأسبا
وجوب الصلاة على من نام وقت الصلاة كمالا وعلى من اغشى عليه أو حتى قل من يوم وليلة وجوب صوم
رمضان على من جنى ولم يستغفره جنة وجوب الزكاة عذرهم على الصبي وجوب العشر وصرف
الفطر عليه عند جميع الفقهاء مع سقوط الخطاب عنه في الجميع لعدم الأهمية **قوله** ويكن أن يقال إن
الحكم ما عدا الحكم عرفا الحكم يطلق ويراد به المحكوم به لأن الحكم وفي النسبة الإيجابية أو السلبية
أما لو أخذ وتخلص منه لانه إذا قلت زيد قائم وليس يقام والحكم وهو نسبة القيام أو سلبه أخذت
من قائم وليس يقام ويطلق ويراد النسبة وهو المشرور **قوله** والمراد بها الظل السريعة بخلاف الحقيق
وهو الذي يخلل بينه وبين الحكم واسطه يعني سبب وجوب الإيمان بالله أي المصدق بالآثار والوجود
ووجود نيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل ومرد به الفعل حدوث العالم أي كونه جميع ما سوى الله
تعالى في الحواهر والأعراض مسبوقة بالعدم ومعنى سببية حدوث العالم أنه سبب لوجوب الإيمان الذي هو
فعل العقل لا لوجود الصانع أو وجود نيته أو غير ذلك مما هو في ذلك من الحوادث يدل على أن الله
محدثا صانعا قدما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الإيمان سببا لجميع الكمالات
وبني جميع النقايص ولكون جميع الكمالات بأسرها ما شهد منها وما لم يشاهد منها علمها بها يعلم وجود
صانعها سميت عالما ولا خفا في أن وجوب الإيمان باجابه الله تعالى إلا أنه نسبت السبب ظاهري
تيسر على العباد وقطعا على الغايين والزما لهم ببل يكون لهم ثبوت بعدم ظهور السبب فان
قيل لو كان السبب هو حدوث الزمان كما فسرتموه لابقى القول بوجوب الإيمان بالله تعالى عن
التأويلين بقدم العالم بالزمان وحدثه بالزات والاحتياج اليه قلنا كيف وليس في الجواب ما
يدل على اختصار السببية فيه بالنسبة إلى الخلق كل واحد بل مراد بالسبب في ذلك متفانته
وليس سلم فهو باعتبار رتبة الوقوع وعدم الانقطاع أو ما من أحد الأول وهو شاهد
نفسه والسموات والأرضين والبهية الآخرة بقوله تعالى ستروهم أياتنا في الأفاق وفي أنفسهم
حتى يبين لهم أنه الحق وكذا صح إيمان الصبي المميز بحقوق سببه وهو النفس والأفان وجود
دكنه وهو المصدق والآثار الصادقة عن النظر والتأمل إذ لو امتنع حجة لا تمنع مانع شرعي
وذلك في الإيمان بحال لانه لا يحمل عدم المروعة أملا ولا يضر في كونه عن مخاطبة بالإيمان لعدم التلطف
المعتبر في الخطاب لأن الأدب لا يحمل السقوط بالعوارض كما في من أراد أن يومن فأكفه على السكوت عن كلمة
الموحد على أن حجة الأدب إنما تنبئ عن كونه شرعا في حق المودي لا على كونه واجبا عليه فان حجة
المسافر **قوله** يعني سبب وجوب الزكاة ملكا لما الذي هو النصاب المعنى الثاني الزايد على قدر
الحاجة وإنما اشترط فيه التماثل في المعنى به إلا أن التماثل باطن فاقم سببه وهو الحول بقامه
في الشريطة فصار شرط الوجوب مع كونه سببا للتماثل فخذ التماثل بحدوده وتحدد التماثل بحدوده
المال بهذا التماثل بحدوده التماثل فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا
بتكرر الشرط **قوله** والصوم الخ اتفاق المتأخرين من ساجنا كالفاضي أبي زيد وشمل الأئمة وخزلاهم
وصدراهم ومن تابعهم على أن سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف إليه ويتكرر

بتكرره ويصح إذا بدخله لا قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الأئمة السرخسي رحمه الله
تعالى إلى أن السبب مطلق شهود الشهر لا مكان أو زمان لأن الشهر اسم للمجموع وسببية بالمعيار
أظهار شرف الوقت وذلك ثابت للأيام والليالي جميعا ولهذا وجب القضاء على من كان أملا من جزاء وافاق بعد
مضي الشهر ونحوه بحد حقوق من رزق ليلة منه ولم يفتح قبله ولا يلزم حجة الصوم لئلا أن ليس
جواز الأذنية وذهب الأكثرون كالفاضي أبي زيد وخزلاهم وصدراهم ومن وافقهم إلى أن
سبب وجوب الصوم الأيام دون الليالي وكل يوم سبب لصومه بمعنى أن الجزء الذي لا يحصى من أول
كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لأن صوم كل يوم عبادة على حال تختص باختصاص بشرائط وجوده
وبالاعتصاف بطريقتان توافقانه فيجب تعلقه بسبب على حدة واجيب عن كلام شمس الأئمة بأن القضاء
بما لم يجره المحزون المذكور لا ذراكه النهار دون الليل لانه أهل للوجوب مع الحول إلا أن السمع اسقط
عنه القضاء عند تضاعف الواجب دفعا للحرج وذلك ما هو باستغراق الحول مجموع الشهر ولم يوجد
بأن السبب ما صح في الليل باعتبار تبعية النهار في حق هذا الكلام ضرورة فقد راقبنا ما
بالجواز الأول في الظاهر والضرورة فيما نحن فيه فقامل **قوله** سبب وجوبها على الملم الراس الذي
مونه وسلب عليه والظن إنما هو شرط لقوله عليه السلام ادعني فموتون فان عر ما لا تنزع الحكم
عن السبب ولا تنزع الحكم عن المحل الواجب عليه الحق بأن يجب على كل من يفود به عنه غيره بطريق
النسابة كما يقال أدب العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي
على العبد والكافر والمفقر الذي يكون في دوفة الموكف ضرورة دخوله ضمن موتون وهذا باطل
لأن العبد لا يملك شيئا فلا يكلف له بوجوب مالي والكافر ليس من أهل القرية والفقير ممن يجب له
قلا يجب عليه فمجنس الحل على المعنى الأول لتضاعف الواجب لتضاعف الراس فان قبلت المد
كما أضيف إلى الراس أضيف إلى الفطر بل الأضافة إلى الفطر لا شهر والأضافة دليل المسببية وأيضا
الواجب بتكرر بكرر الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر بتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم
الرأس سببا والفطر شرطاً دون العكس فالجواب بوصف المونة بمرح سعة الراس لأن تعلق
الحكم بوصف المونة في قوله عليه السلام ادعني فموتون يستلزم أن هذه المونة يجب وجوب
المون والأصل في وجوب المون راس بل عليه كالعبد واليهام إذا الراس هو المحتاج إلى المونة
دون الوقت وأما تكرر الوجوب عنه تكرر الوقت فليس بتكرر الوقت حتى يكون سببا بتكرر
الرأس بقدر ما كان الرأس لما صار سببا بوصف المونة وهي تجدد في كل وقت كان الرأس بمنزلة
التجدد بقدر ما كان الرأس لما صار سببا بوصف المونة كما صار سببا بوصف المونة كما صار سببا بوصف المونة
كحول الحول حتى تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول في نصاب واحد لا باعتبار أن الحول سبب
بل هو شرط إلا أنه أقيم مقام التماثل لا بد أن يسير الكون التماثل بتجدره كما مر في سبب الزكاة
هذا وقاله الشافعي السبب الفطر وقد أفردناك دليله مع الجواب عنه فتبين له **قوله** يعني
وجوب الحج المية بدليل ما قلناه إليه في الوقت شرط جواز الأداة والاستطاعة شرط لوجوبه إلا
جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** والعشر الخ سبب كل من العشر والخارج

هو الارض المنامية لاضافة اليها سبب وجوب الطهارة الملازمة اي ارادتها بشرط الحدث ولكن ليس
عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلاة وانتم محدثون ومثل هذا يستعمل
بالسببية لانفس الصلاة والا لكانت متقدمة عليها ضرورة تقدم السبب على مسبب ولا الحدث لان سبب
الشيء ما ينفى اليه ولا رتبة الحدث حريل للظهور ومناف لها وقد يقال انه سبب لوجوبها لا لغيرها فيكون
اذل بعضنا اليه لا منافيا له وحجاب بان الكلام فيها هو سبب بعضها فيعم ما ليس منها واحتمال خبره انفاقة
لا فيما هو واجب منها فقط لان مبني وضع الاسباب على العموم دون الخصوص وانما كان الحدث شرطاً لها لان الغرض
من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب حصولها الا على قدر عدمها وذلك
بالحدث فيستوقف وجوب الطهارة على الحدث وهو دلي كونه شرطاً ولهذا النوع من غير وجوب كماله
توضاً قبل وقت الصلاة واستندام اليه بعد دخول الوقت جازت بها لان الاعتبار في الشرط هو الوجود دون
الوجوب قصد اوله بقصد فان قيل لو كان الحدث شرطاً للوجوب الطهارة وهي شرط للصلاة لكان الحدث
شرطاً للصلاة لان شرط الشرط شرط وهو محال لانه يلزم منه توقف صحة الصلاة على وجود الحدث والطهارة
وبينهما منافاة فالجواب ان شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها والمترط بالحدث وجوبها لا وجودها
هذا والتحقيق ان سبب الطهارة وجوب الصلاة لا استلزام وجوب الشيء وجوب تقدمه لا اراده
لعدم استلزامها لوجوب هذا في الغرض اما النقل فبسبب وجوبها الارادة الجارية المستبعدة الم شروع
لعدم الوجوب قبل شروع اي سبب شروع وعينه العاقلات الخمس وهي المعاوضات والمناجات
والمخاضات والامانات والسر كان تعلق البقا المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقا العالم الى
قيام الساعة وبيان ذلك ان الله تعالى قد رزق هذا النظام المنوط بنوع الانسان تعالى في يوم القيمة
وهي مبني على حفظ الاستحاضات بها بقا النوع والانسان بفرض اعتدال نراجه فيقتضي ان امور صناعية في
الغذاء واللباس والسكن وذلك يقتضي معاونة وبيماركه بين افراد النوع ثم يحتاج بها التولد او
التناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يحتاج الى اصول كلية مقررة من عند
التارخ بها حفظ العدل بينهم في باب المنلحات المتعلقة ببقا النوع والمبايعات المتعلقة ببقا
التخص اذ كل واحد يتبني ما يلزمه وبغضب على من يراجه فيقع الجور ويحمل امر انظاره فلماذا
السبب شروع العاقلات والاولي ان يقال ان قول من قيل قوله تعالى ينزل الملائكة
والروح فيها من عطف الخاص على العام وبعضهم جعله من عطف الجور على الكل وليس بظاهر ما نسب
العقوبات والكفارات اليه والحاصل ان السبب يكون على وقف الحكم فاسباب الحدود والعقوبات
المخضة جعله من عطف الجور على الكل وليس بظاهر ما نسب العقوبات والكفارات اليه والحاصل
ان السبب يكون على وقف الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المخضة جعله من عطف الجور على الكل وليس بظاهر ما نسب
والسرفه والقتل واسباب الكفارة الامور الدارعة بين الخطر والاباحة لما فيها من معنى العبادة
والعقوبة فان قلت بظاهر هذا الكلام شعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين
الخطر والاباحة قد سبق ان السبب الحقيقي هو الحدث واليمين سبب مجاز اقلنا في الكلام ههنا
على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هو اليمين

بالاخلاق لاضافتها اليها من قتل هذا بيان ما نسب العقوبات اليه وزنا وسرقه
هذا بيان ما نسب الحدود اليه فان الزنا سبب الرجم والجلد لاضافتهما اليه اذ يقال في كل منهما
انه حد الزنا وكذا السرقة لاضافة حد التماس اليه فيقال لها حد العذف وسرب الحر لاضافة
الحد اليه يقال حد الحر وهذا لان هذه الانواع من الاذن قد شرعت مرتبة على هذه الجنائيات
فكان هذه الجنائيات نائبة في اجاب تلك الاذونات وكانت اسبابا لها وامر داير بين الخطر
والاباحة هذا بيان ما نسب اليه الكفارات لتكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة وهي
العقوبة مضافا الى صفة الخطر على موجب الملازمة بين الاثر والموتى والافطار عمدا فانه مباح
الح ولا سكر عليه الا فطار بغير مباح كالزنا وسرب الحر لان الموجب للكفارة في الحقيقة انما هو فطر
وهو مباح في ذاته بخلاف في بعض محاله واوقاته مع ما ينضم اليه اباحته الذاتية من المحال والافاق
في نفسها في بعض الاحوال اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره يعني
كما ان الاضافة تدل على السببية كذلك تدل على تعلق الشيء بالشيء وتكرره بتكرره عليها ايضا لان الامور
تضاف الى الاسباب الظاهرة ولما تكرر الحكم بتكرره تدل على انه حادث به ان هو السبب الظاهر
لحدوثه لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف سببيه
تكون بها المضاف حادثا بالمضاف اليه فاذا قيل كتب فلان علم ان فلانا سبب للكتب وان الكتب
حدث بفعله واختياره لان الاضافة موضوعة للتمييز وهو انما يحمل بالاضافة الى اخصل الاسباب الخمس
الاسباب بالحكم سببيه لانه حادث به هذا واعترض بان المضاف في قوله صلاة الظهر هو المتأخرة
لا وجوبها والوجوب مضاف الى العبادة وليست ليست له انما هو مضاف لسببها وما هو سبب
ليس مضاف واجيب بان الاضافة لما دلت على سببية المضاف اليه للمضاف فاما ان يكون لوجوده
اول وجوبه والاول باطل لان ذلك بالفاعل ولا تاثير للوقت فيه فتجس النائي وهو المطلوب
وانما يضاف الى الشرط مجازا هذا جواب سوال مقدرو هو ان يقال كيف يكون لصاقه
الشيء الى الشيء دليل السببية ونحن اذا اضافة الى الشرط فقال انما يضاف الى الحكم الى الشرط مجاز
بعلامة المجاورة لان الحكم يوجد عند فوكما يوجد عند العلة والحاصل ان الاضافة انما تكون علاقة
السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بالسببية كما في صدقة الفطر وحجة الاسلام فان الراس
والبيت اولى بالسببية من الفطر والاسلام كما مر بيانه لان اتصال الحكم بالسبب الخ هذا ان قيل
يجعل اضافة الحكم الى السبب دون الشرط وحاصله انما جعلنا الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى
السبب دون الشرط مع ان لكل منهما اتصالا بالحكم لان اتصال الحكم بالسبب وتعلقه به اسهل من
تعلقه بالشرط لان تعلقه به تعلق بتبوت وجوده وتعلقه بالشرط تعلق بجواره وما بالوجود اولى
بجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لانها بها على الاختصاص وهو بالسبب ثم وكل منه
بالصالح الشرط وما كان ان كان بالحقيقة اولى واما المتقدمون من سباحنا الخ قبل طريقة
المقدمون فرتبة من طريقه المتأخرين لان هؤلاء لا يفون ان مجرد النعم هو السبب في
الحقيقة لكن هؤلاء يعرضوا للسبب الحقيقي واولئك يعرضوا للظاهر وفيه نظر فان المتأخرين

يقولون السبب الحقيقي احباب الله تعالى وهو غيب عنا

الحديث والخبر كخصان بالقول قيل هما مترادفان وقيل خبر ما عوم مطلق فكل حديث خبر ولا عكس
وقيل خبر ما يبين كذا والاقسام التي سبق ذكرها في بحث الكتاب من الخاص والعام في تبيينه
وموجودة في السنة التي هي قوله صل الله عليه وسلم خاصة اطلاقا للعام واردة للخاص الا ان
لا يها قرآن غير متلو على هذا العجز فحري فيها هذه الاقسام ايضا ويكون ببيانها في الكتاب بياثا
فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام
بل لبيان اقسام خاصة بالسنة من بيان كيفية اتصال المسئلة بالمتن والقطاعة
واحوال الراوي وشرائطه وكيف التحل والاداء والخرج والمؤيد وغير ذلك مما ياتي بيانه وذلك
اربعة اقسام الاول في كيفية الاتصال بنا من الرسول والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل
الخبر والرابع في بيان نفس الخبر هذه الاقسام كلها تدور على الخبر هو الكلام المحكوم فيه بنسبة
خارجية اي تاتيه في نفس الامر خارجة عن كلام النفس ذهنية كانت تلك النسبة او خارجة
الاول في كيفية الاتصال بنا الخ هذا القسم على ثلاثة اقسام ساقى بيانها كانه المتواتر
وهو مستحق في اللغة من التواتر وهو متتابع الاشياء على وجه يقع بينهما مملكة بان يقع واحد بعد واحد
نومان قال تعالى ثم ارسلنا رسلا من انبياءنا على رسول بعثه بينهم وفي الاصطلاح ما ذكره
المصنف الخ وله شروط متفق عليها وشروط تختلف فيها اما الشروط التي اختلف فيها الخمسة كلها هي
التاقل ليس احدها ان يكون اما لهم متتابع الثاني ان يكونوا حجت لا يحصى عددهم الثالث العدالة
وتضمن الاسلام الرابع ان يكون فيهم الامام المعصوم الخامس ان يكون فيهم اهل الذلة والسكينة والحق عدم
استراطها خلافا لغير الاسلام في انلانه الاول والسيعة في الرابع واليهود والفرس في الخامس والصحيح
عدم التقدير من العدد وان الضابط فيه حصول العلم عند حصول العلم الضروري على ان
العدد الذي هو كمال عند الله تعالى في عدد التواتر قد توافقوا على نقله والثاني ان يكون مستدبر
في اخبارهم به الى الحسن سمحا وعرق حتى لو انفق اهل اقليم على سبيلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى
يقوم البرهان والثالث الاستواء في الطرفين والوسط واليه الاسارة بقوله ويدور هذا الحد
وزاد بعضهم شرط رابعا وهو ان يكونوا عالمين بما اجروا به والشرط الثاني مستلزم له ونوع
يرجع الى المستحقين والعقير فيه اسر ان احدهما الاهلية لقبول العلم بالمخبرية والثاني عدم العلم
مدلول الخبر قبل السماع وراى من رعى نظرية العلم بالتواتر تايما وهو سبق العلم بتلك الشروط كلها على
حصول العلم بالتواتر ولم يعبر عن رعى ضروريته فان اهل الجامع لو اجروا بواقعهم عن
الملاء حصل العلم خرم مع كونهم حصين وفيه شئ بعدم الاحصاء لا يحصر وعين حصول العدد
العين في جادته لا يثبت ذلك لان عدم اعتبار التي ليس باعتبار عدمه شرط في الاسلام
العدالة والاسلام هما شرط واحد لما تقدم ان العدالة تتضمن الاسلام واعلم ان المصنف عرف
التواتر بما هو شرط المخبرين وهو تسامح قلت لا تسامح لان هذه الاشياء وان سموها شروطا لكنها
او صافا عرضية لمن وصف الخبر بانه مرويهم فنرجع بالحقيقة او صافا عرضية لمن وصف الخبر

بانه مرويهم فنرجع بالحقيقة او صافا عرضية له لان وصف الوصف وصف الوصف وصف الوصف
وتكون ترفيقه بهار سمانا فضا مفيدا الكمال التمييز من غير تسامح مع الاختصار والاعمال بداهة
الخبر وعبر تجد يد كما هو رأي بعضهم عرفه المحققون بانه خبر جماعة بنفس العلم بمعرفة
فالخبر كالجملين واصله في الجماعه كخرج خبر الواحد وقوله يفيد العلم يخرج ما يفيد
الظن من خبر الجماعة كخبر السهوي وقوله بنفسه كخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرآن الزايد
على ما لا يفيد عن المتواتر وهي اما عبادته كتنق الجيوب ولطيف الحذور وهذا الخرم بالنسبة الى
جماعة اخبروا بموت اسهم واما حمله كالأحوال للجهة على قوم جبرون بشدة جوعهم او عظمهم
واما عقلية كابداهة بالنسبة الى اخبار جماعة بعدم اجتماع النفي والاثبات ويمكن ان يقال
المراد من السنة الخ قد علم الجواب بما تقدم عند قوله والاقسام التي سبق ذكرها تاتيه في السنة
علما ضروريا اي لا يحتاج الى نظر ونكريل يفيض على القلب بحج رسامه وهذا مذهب
الجمهور وزهيب ابو الحسين والكهين بن المعزلة وامام الحرمين والرقاق بن السابغية الى انه
يوجب علما نظريا يتوقف حصوله على النظر في التذبات وذهب الغزالي انه يوجب علما ضروريا
معنى عدم الحاجة الى الشعور بالوسايط مع حضورها في الذهن لا ضروريا بمعنى استخا به عنها ان
لا يدبرها وتوقف الرضا وصاحب الاحكام والضرورة قاصية كقول الجمهور على الكلان من اليقين لكل
عاقل اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة البتة الى مرادفه لان الاضافة تقتضي الغايرة ثم
كون اليقين مرادف للعلم انما هو على اصطلاح المتكلمين فان العلم عندم مقابل للظن واليقين
هو اعتقاد البتة بانه كذا مع اعتقاده لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابفا يمكن التزوال اما
على اصطلاح الفقهاء واهل الميزان فالعلم اعلم لان العلم اليقيني يشمل الضروري والنظري ووقع
في حكمة الفقيه شيخ الاسلام بن حجر ما خالف هذا حيث قال التواتر هو المفيد للعلم اليقيني فخرج
فخرج النظري اذا النظر ترتيب امور معلومة او منطوقه ليتوصل بها الى علوم او طوون انتهى
جعل اليقين خاصا بالضروري بقرينه جعله النظري قسيما للمعنى فكانه من علم اصطلاح اهل
الميزان فتأمل او يكون بالمضبط عطف على قوله اما ان يكون والمعنى اما ان يكون الاتصال اتصالا
فيه شبهة صورة من حيث لانه من الاحاد في الاصل لا يعني لان الامة بلفظه بالتبول كالمشهور
سبي بذلك لوضوحه وسمي بالمستفيض على رأي جماعة حسن الثمر الفقهاء لانها من خاص الماي يفيض
فيضا ومنهم من غاب بين المستفيض والمشهور بان المستفيض ما يكون في ابتداءه وانتهائه سواء
والمشهور اعلم من ذلك ومنهم من غير بوجه اخر وليس من مباحث هذا الفن ولم يوفقهم التا
اي هم التابعون يعني القرآن الثالث وهم اتباع التابعين فلا يحكم على شئ مما استشهد في القران
الرابع وما بعدك من اجاد الاجاد بالسمرة بعد ان كان اذا وافي القرن الثالث وما فوقه
لان اكثر الاحاديث قد نقلت فيها بطريق السمرة بل بطريق التواتر وان كانت صحيحة
لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث ويدور ما في الكتب المشهورة ما كان مشهورا في عصر الصحابة
وعصر التابعين او عصر التابعين خاصة وان ما من متواتر او احاد او ما بعد ذلك والاحاد

يقينه

القول

ما كان احاد في هذا الاصل الثلاثة وان استمر او تواتر فيما بعد كما هو كذلك في الصحيح والضعف به
فمبطله واعلم انه ليس المراد بالمتواتر هنا اصطلاح الحديث وهو ما رواه ثلاثة فصاعد الان ذلك
عندنا لا يسمى شهورا وكل شهور عندنا شهور عديم ولا عكس وقيل المتواتر ما نقلته العلماء بالقبول فانهم
اذا نقلوه بالقبول ومع عدالتهم وفضلهم كان منزلة المتواتر وانما يجب علم الطائفة بحجته
بطلانها في علم اليقين فكان فوق الاحاد ودون المتواتر حتى جازت الزيادة به على الكتاب وان
كانت في بعض النسخ وهو قول ابن ابيان واختار القاضي ابي زيد وتسمى الاية بفخر الاسلام والمصنف
وعامة المتأخرين وقيل بوجوب علم اليقين كالمتواتر لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الظهور وبه
قال الجماهير وجماعة منا ومن الشافعية والتفوق على عدم تكفيح جاحل كما نص عليه سبل الامد ووجوب
العمل به فلا يمتنع هذا الخلاف على الصحيح وان قال ابو اليسر بظهورها في التكفير وعدمه
للعدد فيه بعد ان يكون عدد روايته دون عدد رواية الشهور ودون عدد رواية المتواتر فان
قلت ان المناسب ان يقول دون المتواتر والشهور اذ لا يلزم من دوينة المتواتر دوسه الشهور
بخلاف العكس قلت المراد الترتيب من الادنى الى الاعلى لانه اذا كان دون الشهور فهو دون المتواتر
بالطريق الادنى فهو نصح مما يعلم التزاما فان قلت قد قال في الاحكام ان الخبر اذا اردت نقلته على
الثلاث سمي شهورا ومستقصا فعلى افعول هذا يكون المراد بصاعد الثلاث فقط وفي مثله لا يصح
لفظا فصاعدا قلت المصنف قد سمي في الشهور على مدني فخر الاسلام وجعله احاد الاصل متواتر
الفرع فلم يبلغ رواه الحديث عنه سبل خلا لا يوم معه تواترهم على الكذب فهو احاد وخبر
الواحد في مثل هذا لا يقبل دفع لما يقال جزا الواحد لحدل مقبول في اخبار الديانات فلم لا يقبل
هنا وتقرير الرفع في خبر الواحد فيما عدا به البلوي لا يقبل لان الشيء اذا تفرقت الروايات على نقله
ولم ينقله الا واحدا يكون ذلك علامة الكذب لتوهم الغلط وهو قوله تعالى فلو لا نفر من
كل فرقة منهم طائفة لما قلنا الطائفة قد فسرت بفرقة وذلك من الشهور فلا يكون نصا في الواحد
او الاثنين فيحمل ان يراد الشهور فلا يستقيم دليلا على حجة خبر الواحد قلت نعم وهو قول الحسن
ولكن لم يقل احد بالرواية على ذلك والخبر وان بلغ هذا المبلغ لم يخرج عن كونه احادا لما مر فان قول
الطائفة موجه للعلل والا لا يقبل الدعوة فان قلت المراد جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة
منهم طائفة فربما يبلغوا عدد المتواتر قلت اذا قيل للجميع بالجمع يعني الانقسام على الاحاد على انه
لا يتصور الرجوع الى الطوائف كلها بل قوم واحد منهم لانه انما يقال رجوع الى فرقة اذا كان منهم اولا فان قلت
لو كان الرجوع مأمورا بالانذار كان سمحا لا يدل ذلك على ان السامع منه يكون مأمورا بالقبول كالسما
الواحد لما مر ياد الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وما لم يظنوا العدالة بالتركية
فالجواب ان وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع لانه انما وجب الانذار طلبا للحدوث
بقوله تعالى لعلم جذرون والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى
امر فيقتضي وجوب الحدوث فما شاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب الادان ذلك لا يفيق
الذي وربما نصرا الشاهد بان كذب هذا القذف اذا كان الشهور به زنا هذا قال ابن الحاجب

الاستدلال بهذه الآية بعيد لان المراد الترتيب في الفرع بقربينة النفقة سلمنا لكنه ظاهر فلا يجري
في الامول وبحث عليها حاصله انه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ
الاحكام واجاب قولها على الانام فلوم يكن خبر الواحد موجبا للعلم لما بعدهم والاستدلال بهذا او
من الاول يجوز ان يحصل للشيء من الله عليه ولم علم بعد فاعلم انه انما يدل على البطلان دون الوجود
فان قلت الحاصل السؤال ان هذه اخبار احاد فكيف يحجب بها كون خبر الواحد حجة
وهو مصادف على المطلوب وحاصل الجواب ان هذه الادلة وان كانت احادا الا انه يتكلم من مجموعها
يعني متواتر مقبول خبر الواحد والعلل به لانه يعيد العلم الفوري على ما سار وقيل لا يعمل
الا على علم وهو مذهب اهل الحديث وبه قال احمد في رواية والقاساني والروافض فيمن اختلفوا
فقال احمد من وافقه من اصحاب الحديث ان خبر الواحد يوجب العلم والعلل وقال القاساني في
روايته والروافض لا يوجبها وتمسك الغريبيين بظاهر قوله تعالى ولا تقف باليسر ليد علم فان ظاهره
دل على استلزام العمل العلم فهم اما ان ينظروا الى انتقال اللازم وهو العلم فجعله دليلا على اتقانا
المفهوم وهو العمل ولم اصحاب القيل الاول او يتصور التوقف المفهوم وهو العمل فجعله دليلا على
توقف اللازم وهو العلم ولم اصحاب القيل الثاني ولكننا مع اللازم لان اتباع عملية الظن قد ثبت به
بالادلة والاعوم للامة في الأشخاص والازمان على ان العمل قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير
جازم وهو عند الله الح اما العبارة فتلاثة عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله
بن عباس وعبد الله بن عمر وكذا عند الحديثين ولكنهم ابدلوا عبد الله بن مسعود بعبد الله بن
الربيع فان لا يجد عددهم اربعة خلافا لما ذكره فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد غير انه
استثنى اربعة احاديث وقدمها على القياس حديث غسل الاقدام ولوغ الكلب وحديث المصراة
وحديث العرايا وحديث القرعة لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل
جذرة فليستوا قال ايلرنا الرضوخ حمل عبدان ما به فرد ابن عباس حديث ابي هريرة بالقبول
وحمل الصحابة يردونه وتركوا رواية ابي هريرة وذلك ان تقول انما روى خبر ابي هريرة لانه لم يعرف
بالفقه وسياقي ان الراوية اذ لم يعرف بالفقه وخالفه حديثه القياس بعد ضرورة السداد
باب الراوي فيكون هذا من القسم الثاني فلا يلزمنا فيكون هذا الدليل الثاني لا الزاوي ولما
ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول لا يحتمل الخطأ وانما البتة في طريقه وهو النقل
من جمل الغلط والعيان والكذب والقياس محتمل باصله اي بعلمه التي يبنى عليها الحكم اذ كل
وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو الموتر في الحكم ويحتمل ان لا يكون ولانه ان مستغن الاصل
راجع على حكمه وايضا كانت الصحابة باجمعهم يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فلوم
يكن خبر الواحد مقدما على القياس لما نصوا به احكامهم المبينة على القياس والجواب عما استدرك
به ان ابن عباس انما روى خبر ابي هريرة بالقياس لان القياس الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف بالفقه
اذا لم يدعه باب القياس كما سياتي وخبر ابي هريرة كذلك وان خالفه لم يترك القياس
ايضا ان نقلته الاية بالقبول فان لم تنقله الاية لم يترك الا بسبب الضرورة هي استدلال باب

الراوي من كل وجه بان كان مخالفا لجميع الاقضية التي لا تكون بثبوت اصولها جبراً او غير معروف بالفقه
حتى اذا كان مخالفاً للقياس موافقاً للقياس لم يترك الا في الوصف الذي هو ركن القياس وهو ما لم تكن شبهة في
نقل الخبر بدد ما لم تكن في الاصل فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيخرج ما هو اقل شبهة
وهو القياس ويترك الحديث لقصور الاستدلال بالراي لانه اذا انسند به القياس من كل وجه صار مخالفاً
للكتاب والسنة والاجماع فان حجتنا ثابتة بها هذا ما قالوا وفيه بحث من وجوه اما اولها فلان البهنة
في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليله وتعيين الوصف الذي به التعليل وجود ذلك الوصف في الفرع
وبين المعارض في الاصل وفيه في الفرع واما ثانياً فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظ
وهذا الجذب في كثير من الاحاديث سلكه الراوي وانما استفاض العقل بالبعي عند العلماء تنقير لفظ الحديث
بالرواية والندوس واما ثالثاً لانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس خبر الواحد المعروف
بالفقه بل قد نقل صاحب الكشف ما يسيروا في هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس
من غير تفصيل وما روي من استبعاد بن عباس خبراً في هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس بتقديم القياس
بل استبعاد الخبر لظهور خلافه من الاحاديث واما رابعاً فلان هذا الدليل الذي ذكره يقتض ان يرد
الحديث الذي استدل به باب القياس وان كان الراوي فيها صار اي خبر الواحد مخالفاً للكتاب
اجيب بانه لا عموم للادلة حتى يثبت بها قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خسر القياس الذي
يعارضه دليل اقوي منه فلم يبق قطعياً وقد سبق ان العام خص منه البعض بخلافه من خبر
والقياس يعني وهو ان يقال مخالفة الخبر القياس لا يقتضي انسداد باب الراي بالكلية لانه يعمل
بالقياس اذ لم يرد دليل من الكتاب والسنة والاجماع وحجاب بان المراد بالمخالفة ان لا يكون في الخبر
جرمة القياس ولا شبهة منه لان المراد ان العمل بانه لكان يفسد باب الراي تحديث المصنف و
ما ذكر عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة عنه صل الله عليه وسلم انه قال لا نص ولا ابل والغنم
لبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو خيبر النظر بعد ان حبلها ان رضها اسكها وان تحمها ودها وماذا
من غرور واه السافعي بهذا اللفظ وليس فيه من وله طرق والفاظ واختلاف على محمد بن سيرين
فرواه البخاري ومسلم بلفظ ولا نص ولا ابل في التوافق بانه وفيه الماد الممل على وزن لا نركو او نصب
الابل على فعله هو الصحيح ورواه بعضهم بفتح وهم الصادق قلنا ظاهر كلامنا في هذا ان
هذا الخبر ناخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في كون هناك الحد وان بالمثل والقيمة وطاهر ما
فرغ الشرع يدل على انه معارض للكل قلت لا نص تاذل فان غايته بعد التسليم انه وجه اخر في
بيان تركه وتقديم القياس وذهب ابو حنيفة الى انه ليس له ان يرد ما يفسد سلاسل المبيع
وبقرة اللبن لا يفتوت صفة السلالة لان اللبن يمزج ويجعلها لا يعدم صفة السلالة فعلمنا اولي
وفي رجوع المتري بقصاها المتخذ من دها وابتين في رواية الكرخي لا يرجع لان المتري لم يصر
مغوراً يقول السابغ بل انما اعتزكم بغيرها وغفل عن قبيلتها وفي رواية الطحاوي يرجع قيل وهو المختار
لان السابغ يفعل التمرية غير المتري فصار كما اذا غره بقوله انها لبون فان قلت قد علمت خبر التمرية
هذا السؤال وارد على قول من استلطفه الراوي في تقديم الخبر على القياس وهو عيسى بن ابيان ومن افقه

129
وكان المناسب ذكر هذا السؤال قبل قوله اعلم الخ وجب قبوله وتقديمه على القياس وان
كان مجهولاً في رواية الحديث عند الحديثين واحتمل بقوله عن مجهول النسب فان ذلك الجمله ينسب
مانعة من القول عند عامة الامويين واهل الحديث وكانت مانعة عند البعض ولم يعرف
عدالة ولا فسقه ولا قول صحته مع رسول الله صل الله عليه وسلم فيه نظر لان كلامنا في الصحابة
ولا بنا في مثل ذلك فم لا نفاق عامة السلف وجاهل الحلف على عدالة الصحابة كلامهم لورود ما لا يخفى
في شأنهم من الكتاب والسنة ولا اعتبار عن خالف واما ما حكي عنهم من الفتن لمجول على التأويل
والاجتهاد في الاوفق للدين والاصح لامور المسلمين ولما صح من ان الصحابي من لقي النبي صل الله عليه وسلم
وكان مسلماً طالت صحبته او لم تطل وقيل من طالت صحبته بالنبي صل الله عليه وسلم واخذ عنه وتابعه
من غير تجديد مدة وقيل من هجرت من اوسنة وغرامه غزوة او غزوتين وقيل من هجرت سنة
اسهم ولا يمكن الجواب بدعوى تقديم الراوي ومرف عدم معرفة العدالة والفسق لغير الصحابي وعدم
معرفة الرواية وطول الصحبة الى الصحابي لان المقام لا يباعه كوابضه بن سعد بن سعد بن عبد
بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم حول الى الجزيرة ومات بها فانه روي ان رجلاً من خلف المصنف وحده
فامر النبي صل الله عليه وسلم ان يعبد ولم يكن يعرف بالرواية ولم يعمل احد بهذا الحديث لان القياس
وهو برده وهو اقوي منه فهو مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع تحديث المصنف وكذلك
نقول الصلاة اي اديت مع كراهة التنزيه يجب اعادةها فلم يعمل بهذا الحديث حمل الامر فيه على
الندب فيكون موافقاً للقياس على ان احد باسناد العبادات لكن لا هذا بل بقوله صل الله عليه وسلم
زاد الله حرصاً ولا تعد اعلم ان المجهول خمسة انواع ثلاثة روايتهم في القول حكم رواية العرف
وان سئلهم يسمى المجهول الاول ما اشار اليه بقوله فان روي عنه السلف اي وشهدوا له بصحة الحديث
وعلموا بروايته والتاني اشار اليه بقوله او اخلفوا فيه اي قبل بعض السلف حديثه ورده
البعض مع نقل اتفاق عنه ولكن لا يميل حديث هذا النوع الا ان وافق قياسا الثالث واليه
اشار بقوله او سكتوا عن الطعن وشهدوا بصحة اي بصحة ما رواه تحديث معقل بن سنان
رواه الاربعة فاجتهد شهدا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد ذلك اجتهاد فيه براي
فان يكن موافقاً لمن الله وان يكن خطا من ابيام جدي وفي رواية من الشيطان والله ورسوله
برسان منه بضم الميم اي اظن مثل من نساهم لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وابوه
المراح صاحب رواية لا تجمعين وقال لا يترددان رسول الله صل الله عليه وسلم في روع فيجاء الموحدة
وقيل بكسرهما بنت واسم مثل قضايك فسد ذلك ابن مسعود ورواه لم يرسله لما وافق قضاؤه قضا
رسول الله صل الله عليه وسلم ورده على الخ وقيل انما رده لمذهب تفرده وهو انه كان خلف
الراي ولم يره هذا الرجل حتى حلفه وقوله اعزاني بوال على عقبيه اشار الى انه من الذين غلب فيهم
الجهل من اهل البوادي وسكان الريا اذ من عادتهم الاختباء في الخلو من غير ازار والبول في المكان
الذي جلسوا فيه وعدم المسالة باصا به اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط عن هذا
الحديث علمنا ولم يجعل به السافعي مخالفة القياس عنه وهو ان المهر لا يجب الا بالفرض وبالشر

او بقضا القاضي وباسمها الموصود عليه فاذا عاد العقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته
عوضا كما لو طلقنا قبل الدخول وبغيره منه ان الجرح مقدم على التعديل وعندنا التعديل مقدم على
الجرح فلا يعمله فانه هم كذا في بعض السروح لا وهو موافق للقياس لان المناسب ان يقول لان
الموت كالدخول في تأكيد المهر بدليل وجوب العدة بعد ذلك وان لم يظهر من السلف الا الرادح هذا
هو النوع الرابع وهو من اشهر حديثه في السلف فزوده جميعا وحمله انه لا يجوز العمل به اذا خالف القياس
لانهم لا يسمون بوجه الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون اتفاقهم على رده دليل
على انهم انفقوه في الرواية ولو قال الراوي او هي لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك فمن هو ثبوته وهو رده
الصحابة كان اولي وبغير هذا النوع منكرا ومستكرا لان العمل بالنفقة لم يعرفوا صحته وهو دون الموضع في الخصم
الكذب فان الموضع لا يحمل ان يكون حديثا فاما المتروك فقل ان يكون حديثا اذ من الجاهل ان يكون الراوي
صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة فتأمل وقال عمر لا تدع كتاب رثا ولا سنة بغيرنا
لعول امرأة لابن ابي ابيدري ام كذب احفظت ام سبقت قال ذلك يخص من الصحابة ولم ينكر عليه احد
فدل عدم انكارهم على ان مذهبهم كذهبه فان قلت انما رددت حديثا بتهمة الكذب والسيان وبها يرد
كل حديث وان وافق القياس قلنا لو اراد به ذلك لقال لا يقبل وما قال لا تدع كتاب رثا فلما ذكر الكتاب
واراد به القياس علم رده لانه يخالف القياس فان قلت حديث فاطمة بنت قيس مما قبله بن عباس
وقال به الحسن وعطاء السقي واحد فكيف يكون مما رده الكفر قلت ليس فيما ذكرت مصادمه لما قلنا
خوار حديث الاجتهاد من ذكرت بعد ذلك العصر على ان لكل حكم الكل وهو القياس اي القياس
الذي اوردته عن قوله كتاب رثا وسنة بغيرنا على العمل بالمتبوتة فان لها النفقة انفقها لقوله
وان كن اولات حمل الابه وتقابل ان يقول انتظمت الزوجية في المتبوتة فلا يبع القياس اي في كل
المتبوتة العجز الحامل على الحامل الخدر عن طلاق رجعي والحواش ان المراد القياس بجامع الاحساس
ولا نسلم انتظام الزوجية بالكيفية في المتبوتة ولذا ثبت اذا ماتت وهي في العدة وتعتله ولكن بقا
اسرار الزوجية في الرجعية التي حتى كان له وطها ومن السنة ما قاله عمر رضي الله عنه سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة الثلاث النفقة والسيكى بادامت في العدة رواه مسلم
والترمذي من طريق ابي اسحق والابن ابي سبيبة عن الاسود عن عمر لا يجوز قول امرأة في دين الله تعالى
للمطلقة ثلاثا السيكى والنفقة وان لم يظهر حديثه في السلف هذا هو النوع الخامس وان كان
من حقه ان يجعل رابعا كما كان من حق الثاني ان يكون ثالثا لان من حق المختلف فيه ان يوحى عن المتفق
عليه ومن حق ما يجوز العمل به في الجملة ان يقدم على ما لا يجوز العمل به بالكيفية فلم يقابل بـ
ولا يقول ان قلت لا حاجة الى هذا لانه اذا لم يظهر حديثه فيم لا يبايى الرد ولا يقول لانما مبني
على الظهور قلت هو تفرع مما يعلم الرضا يجوز العمل به يعني في زمن ابي حنيفة اذا وافق
القياس فعملية المصدق في ذلك الزمان لقوله صلى الله عليه وسلم حين القرون فربي الذي انا فيهم
ثم الذين يلونهم ثم يفسوا الكذب وهو القرن الثالث والقرن لم القوم المقترنون في زمن واحد
وحده قرون فبعد القرن الثالث فلا يجوز العمل به لعلة الكذب فان قيل قد قال صلى الله عليه

ايضا المصدق بغيره اوله حين اقام اخره فكيف التوفيق فالجواب ان الخبر به يختلف بالاماعات
والاعتبارات فالقرون السابقة حين يصل سرف قرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم ولزوم بسبب
العدل والمصدق واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا تدرك ان الاول خير لآخر
طاعته وقلة معاصيه ام الاخر لما يند بالغب طوعا ووعبة مع انقضاء زمن الوحي ومشاهدة آثار
المجرات ولهذا يجوز ابو حنيفة القضا بظاهر العدالة لانه كان في القرن الثالث ولم يجوزاه لانها
كانا في زمن فسوا الكذب وانما جعل الجرحية بشرايط الح اعلم ان حجة جنوا الواحد ووجوب
العمل به متعلقا بطبيعة ثلاثة في نفس الجنوا الاول ان يكون متصل الاسناد من مبداء ال منتهاه
والثاني ان لا يكون شادا والثالث ان لا يكون محلولا بعللة فارحة واربعة في الراوي المحيرون ما استأ
اليها المصنف وهو اي العمل بنور الح هو مجازا بجامع كونه مظهر للبرهان التي هي عين الباطن
كالنور بالنسبة الى عين الظاهر انه في الرأس وقيل انه في القلب وصح هذا انه في الرأس قولهم اذا
خرب رأسه فذهب عقله تجب الدينة وقد تابع المصنف نحو الاسلام في تعريف العقل بذلك وهو
مختار حسن الامة والفاضل ابي زيد ومن تابعهم وانما عرفوه بهذا الاعتبار لانه هو المحتاج اليه
فيما نحن فيه وقرع بعضهم بانه قوة للنفس يدركها حقايق الامور كما تدرك الحواس بالحواس
وقيل انه جوهر وروح بعضهم هذا القول والاكثر انه عرض فيمن يدي يتشديد الدال
اي بهذا النور الباطن المطلوب الذي قد حصيله ونصوره للقلب ظهورا بطنيا فيذكره
القلب اي اذا تبدي يظهر المطلوب للقلب فيذكره القلب والروح يتأمل وتوحد ذكره
فيه بتوفيق الله وواقع المظهر موقع المضمار زيادة البيان وحاصله ان العقل آلة نورانية
تدرك بها النفس بالايصال اليه درك حواس من المعلومات فتدرك لآلة العقل هي نهاية دلالة الحس
ولهذا قيل لآلة المحقولات بنهاية المحسوسات ولهذا قيل بديانة المحقولات بنهاية المحسوسات
ودلك ان الانسان اذا ابر شيئا اتفق لقلبه طريق الاستدلال به بنفس العقل والعقل كاشف لما غاب
عن الحس والآن للنظر والفكر كالتراج بالنسبة الى العين والروح مدركة ومرتبة للنظر واختاره لما
يميل اليه من محمود ما يظهر بغيرها ومذمومة كالعين بالنسبة الى السراج والله خالق لما يعمل اليه
العبد من مذموم ومحمود بحركات عاداته وامطر استنته في خلقه فالعقل آلة والنفس كاسية
والله تعالى خالق لما يبشأ فان قلت لا حصر لمبادي المعقولات في غاية المحسوسات حتى يجوز تعريف العقل
بما ذكره لان المعقولات المتوائمة وهي التي لا يجادى بها امر في الخارج قد يكون مبداء مدرك المعقول وليس
العقل فيه مبتدأ الحس قلت المراد بما ينهي اليه درك الحواس ملاحظ الحواس في دركه والوصول اليه
اعم من ان يكون الحواس فيه درك بغيري اولادك لها من ان يكون الحواس فيه املا الجار والمجور قائم
تمام الفاعل يتبع في ذلك عامة الجاه وفيه تسامح والحق ان المجور وحن قائم مقام الفاعل لان
العام مقام الفاعل بحله الرفع والحرف من مبني الاصل لا يتا في فيه الاعراب لا نظرا ولا تحلا والمحال
الايضا في مبني المفعول والمجور ما ييب عن الفاعل والباء اما للاستحانة او للمصاحبة
بمع المناسب ان يقول والظاهر في به راجع الى الطريق والمراد بالطريق بغيره عمل القلب

فان قلت التعريف غير جامع الخ فمشاؤه قوله من حيث ينشأ اليه ذلك الخواس به يعني ان ظا
الحقل الادراك انما يكون بعد نهاية ذلك الخواس فقال السائل هذا الحصر ثم لانه قد يكون طلب العقل
بعد بداية العقولات الخ واورد بعض الشراح السؤال بعبارة اوضح ما ذكره الشارح فقال فان قلت لا حصر
بيادى العقولات في نهاية المحسوسات حتى يصح تعريف العقل بما ذكره لان العقولات النواني والى التي لا يجاري
ربما امر في الخارج قد يكون مدركا لذكر العقول وليس العقل فيها مبتدئيا من منتهي الحق واجاب بان
المراد بما ينشأ اليه ذلك الخواس بالاحتياط الخواس في ذكره والوصول اليه اعم من ان يكون الخواس في ذلك
شئ او لا يدرك لها فيه اصلا ثم قال فلا وجه ان تخصيص التعريف بماله موزع محسوسه معونه المقام
اذهو في الخبر وهو محسوس والشرط انما مل منه اعلم ان الانسان في اول امره عديم العقل كما اخبر الله
تعالى بقوله والله اخركم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا الاية لكن اخبر الله تعالى شيئا فشيئا الى ان
يتم لظن الانسان ما قسمه الله تعالى له من عرفة بما بين بداية ونهايته رتب متفاضله الكمال لا يجلبها
الا الله ولما علق التكليف بحالة البلوغ تيسيرا ورحمة بالعباد علمنا ان الرتبة الحاصلة في زمان
هو اول رتب الكمال وما دورها رتب نقصان وانما البلوغ مقامه حصوله عنده غالبا اذ ان في الاحكام
على الوصف الظاهر المنضبط بظاهرها بالمنظمة عند خلقها المسنة كالنوم بالنسبة الى الخدث عن عرفة
اما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده فيقبل قول البصير لوجود المقيض وارتفاع المانع واختلف
المشايخ في اقل سن يصل اليها اهل اللب والصحح انه غير مقدور وذهب الجمهور الى تقديره خمس
سنين واستقر عليه على اهل الحديث فصاعدا فيكتبون خمس فصاعدا سمح ولمن دونه حصر
البحر اذ انه والحاصل ان العبر في هذا الشرط ايضا هو الكمال فيه ولا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا
يتطرق في قبول الرواية لانهم كانوا يقولون اخبار الاعراب الذين لا ينضو منهم الانصاف بذلك لوجود
اصل الضبط وتاع وداع من غير تكريم انما يعيد الرجحان على ما صرح به في شياير الكتب واليه استأخر للاسلام
بقوله هو مدعيها في الترجيح اما لو من استدرت غفلته غفله بان كان سهوه ونسيانه اغلب وكان
متساهلا او خافا فان روايته لا تقبل والعدالة هي الاستقامة في السير في هذا معناها في اللغة
وفي الاصطلاح ملكة نفسانية تحتمل على ملازمة التقوي والروء ليس معها بدعة وهو رجحان
همة الدين بان يكون احتملا للكباير تارة لا لاصرار على الصغائر ورجحان حفة العقل على طريق الهوى
والسهرة بان تكون تارة لبعض الصغائر مما يدل على الحسنة كسرقه لئمة لا تخفى ان مجموع الامرين
علامة الكمال روى بن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للكباير سبع الخ اختلف
الرواية في عد الكباير فروى الخطيب عن ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للكباير
تسع بتقديم النسا الاثران بالله وقتل النفس والفرار من الرخف وقذف المحصنات واكل الربا والكل
باللبيم والاحاديث الظلم في البيت الحرام والذي يسحر وبكا الوالد من الحقوق رواه الخطيب
في كتابه واخرجه البخاري في الادب المفرد عنه موقفا عليه ذكر الرنا والسحر في حديث رواه الخطيب
عن ايوب بن عتبة وفيه الكباير سبع بتقديم السين وقد فسر يستحسن بالذي يباس من روح الله
وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربا وعدم ان اكل الربا مذكور في حديث ابن عمر مع ذكر السحر

كفره في حديث ابن هريرة وروى الشيخان عن ايوب بن هرة مرفوعا بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات
وعن علي انه اضاف الى ذلك اي الى ما رواه من عمل السرقه وسرقه الطرز اذ ابو هريرة في روا
اخرى والاقبال الى الاعراب بعد الحج وعنه بن عباس انها الى البعير اقرب وعنه في اخرى الى النعامة
اقرب فتكون للكباير على هذا اربعة عشر فحينئذ لذكره وما عد من الكباير مع ما ذكرته زيادة الزور والامر
على الصغائر واليدين الغوس والنمار وسب السلف الصالح والطعن في الصحابة والسعي في الارض بالنساء
وعدول الحكماء عن الحق ومن لم يعصية امر عليها العبد في كبره وكما استغفر عنها في مفره وقال
صاحب الكفاية الحق انما اضاف ان لا يعرفان بدايتها فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي مفره وان
اضيفت الى ما دونها فهي كبره والكبر المطلقه هي الكفر فيما يتجمله وبوديه ومثله في ذكر المعنوه
ثم انما بالرفع عطف على سماع والمراد في الراوي لصيغة المموج بلسانه تحت يدي الى
نوجه رفع سب ووضيه من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل مثل وفي بعض طرقه مثلا مثل بان
الرفع على تقدير بيع الحنطة وبالنسبة على تقدير بيع الحنطة مثلا مثل والعدالة هذا هو
الشرط الثالث وهي في اللغة الاستقامة في السير والدين ومن فلان عادل اي يستقيم السير في الحكم
بالحق ونطلق ايضا على المتوسط في الامور من غير افراط في جانب الرائدة والنقصان وفي الاصطلاح ملكة
نفسانية تحتمل على ملازمة التقوي والروء ليس معها بدعة وهذا الوصف كامل وقاصر والعبر هنا
في مقام الرواية كما لها وهو امر جن في فلا بد من علامات تحققها وهي رجحان حمة الدين بان يكون
بجانب الكباير تارة لا لاصرار على الصغائر ورجحان جهة طريق الهوى والسهرة بان يكون متساويا
بعض الصغائر مما يدل على الحسنة وعدم الترفع كسرقه لئمة والتطيف بحية وهذه العلامة
اي الظاهر لا يضر الخبر حجة لكونه معارضا بظاهرها وهو اصل في نفسه كالعقل وهو هوي
النفس فانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع واذ انقارض فيه طاهران كان عدلا من وجه دون
وجه ومن كان كذلك تردد الصدق في حيز بين الوجود والعدم من غير رجحان ومن كان كذلك كان
الصدق معدوما في حيز اذ المتردد بين الوجود والعدم عدم من عدم الصدق من حيز لا يقبل
روايته والاسلام الشرط الرابع الاسلام لم يكتف باذكار العدالة عن الاسلام لان الكافر ربما
يكون مستقيما على معتقده ولهذا يبطل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن
الخضم نعم لو فسر العدالة بما ذكرناه شملت الاسلام لان الكفر اعظم الكباير فيخرج بعيد العدالة
حينئذ كما في ما يخرج الفاسق والمبتدع وفيه شئ لان قوله حتى لو ارتكب كبره الخ يستلزم استراط
الاسلام اختلف في ان العبر في الايمان هو التصديق المنطوق الخ التصديق الصحيح ان معناه هو
الذي يقال له بالفارسيه كويدين وهو المراد بالتصديق المنطوق مرج بذلك ابن سينا وحاصله
ادعان وقبول وقوع النسبة او لا وقوعها وجعله معاير للتصديق المنطوق وهم وذهب صدر
صدر الشريعة الى انه امر اختياري وهو نسبة المدق الى الخبر اختيارا للقلب اختيارا في ذلك
يعني لان الادعان قد يقع في قلب الكافر والادعان مستلزم نسبة المدق الى الخبر وقوله
يعرفونه كما يعرفون انما المعرفة لا يستلزم الادعان ولو سلم فتكفيره باعتبار انكاره باللسان

وامرار على العباد والاستكبار فان قلت هذا السؤال وارد على ان المعبر هو المصدق المنطقي وتفرقه
اذا كان المعبر في الايمان هو المصدق الذي هو الادعاء فيكون من قبيل الكيفية لا من قسم
العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان والامر بالمع
ما هو داخل تحت قدرة المكلف اما على ما ذهب اليه صدر السريعة فلا يرد السؤال لانه من قبيل الفعل
وحاصل الجواب ان المكلف بالايمان باعتبار اشتماله على الاسباب الاختيارية والافعال بالله
تعالى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرط له بل هو شرط لاجرا الحكم
الديناحي ان من صدق بقلبه ولم يقرب للسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في
احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كما تناق في العكس وعليه اكثر الائمة من الاسوعية
وروي ايضا عن ابي حنيفة وذهب اليه جمهور المحققين وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان
وهو اختيار حسن الامة ونحو الامانة وبغيرها المصنف وروي ايضا عن ابي حنيفة قال في شرح المقاصد
وعليه اكثر المحققين مستكما بظاهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبيان النبي
صل الله عليه وسلم كان يامر بها ويكفي بها قال في شرح المقاصد الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم
لاعل وجهه الا اذا عاجز الاخر من مؤمن وقادرا والمصدق على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر
وفاقا فان قيل لم يجعل الاقرار الذي هو عمل اللسان دالا في الايمان بخلاف سابق الا اذا كان تجاوزه
ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والمصدق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا
دالا في الايمان فكيف لا يكون الايمان وتعيين فعل اللسان لانه المتعين للبيان والظهار ما
بافي الباطن بحسب الموضع باسمائه وصفاته وقبول احكامه ظاهرا ان الايمان عبارة عن مجموع
هذه الامور الثلاثة اعني التقديري والافعال باسمائه وصفاته وقبول احكامه وترايعه وتنايل
ان يقول لا حاجة الى ذلك بقول الاحكام والشرائع لدخولها في التقديري لان المراد بالتقديري هو مصدق
النبي صل الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بحجته به من عند الله اجمالا واثباتا فلا صفات مما لا يتعلق
به الايمان ولا لق كما سبذكره والشرط فيه البيان اجمالا لا لا يخط درجته عن الايمان من حيث الخروج
عن العمدة لكن التفصيل كمله والافصح ما في المواقف وغيره من ان الايمان التفصيلي يقديري الرسول
فيما علم بحجته بالضرورة اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا فقال في شرح المقاصد ونحو الاحمال فيها
يلاحظ اجمالا لا يثبت التفصيل بما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه
وحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا وفيه رد لما قاله بعض المتأخرين ان توفيق الله باسمائه
على وجه الاحمال لا يكفي الخ ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه لا يحكم باسلام المصدق ما لم يعرف ما يجب عليه
اعتقاده بالدليل على وجه يمكنه مجادلة الخصوم وحل ما مورد عليه من الشبهة وليس الشرط ان يعرفه
بلسانه ويحادل خصومه وهو قول عامة المتكلمين فان عجز عن شيء من ذلك لا يحكم باسلامه والصحيح
ان ايمان المصدق صحيح لانه ما هو الا بالتقديري وقد استل سوا عن دليل او لم يكن وهو مذهب ابي حنيفة
ومالك والشافعي واحمد وعامة العلماء وان كان العوام عامون بتوهمهم انظروا الاستدلال وقلنا هذا
الاشراط الظاهر ان الشارة راجعة الى ما قاله بعض المتأخرين وما ذكر في الجامع واما قول ما ذكر في الجامع

يدل على استسار الايمان التفصيل اذ فوق بين الاستيصال والتوفيق ولقد اقالوا الايمان
الاجمال ان الواجب ان يستوفى المرعى سبل التلخيص فيقال له ليس بقادر وخالف وكذا حتى لو لم
يكن الجواب فاذا قال بل فقد ظهر اسلامه اما من استوفى فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد ذلك
حكم بكفره وحينئذ فما ذكر في الجامع ليس تاييدا لما قاله بعض المتأخرين كما يومه طاهر العبارة بل هو
بيان الواقع وكان المناسب ان يذكره اولام يقول وفيه رد الخ قال بعض المتأخرين انما يشترط الاستيصال
اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام اما من وجدت منه خواقم الصلاة واثبات الزكوة
والكل في محتمل فانه يحكم باسلامه كذلك ويكون ذلك قايما مقام الاستيصال به قال منصور
الغياثي المتصور الثاني بالمرور كانه سبق ولم وقوله اي قول المصنف وباسمايه وصفاته يتلوه
ذلك الاتفاق وكذا في حديث الاعرابي المتقدم ذكره فان النبي صل الله عليه وسلم التيق منه بكلمة
الشهادة في ثبوت الايمان من غير بيان اثبات الصفات لا ينبل خبرا كما في كان ينبغي ان
يقول لعدم الاسلام كما حل بقية العبارة لان الشهادة تتوقف على معان اخرى تتوقف على
سبعة امور وهذه الاربعة وهي السر والحرية والذكور والعدول وعدم الفرائض وعدم كونه
محدودا في قذف وعدم العداوة الدينيوية للافتقار فيها الى التميز والولاية والكمال وتكامل
النصاب وانتفاضة المحاباة واثباته الشئ من مخالفة في الدين ولكون رد شهادة المحدود من تمام
حله بخلاف الرواية في الانتطاع هو ضد الاتصال اطلق واريد به المعنى القائم بالمنقطع من
الاجار بلا بطلان اما الظاهر فالمرسل الارسل في اللغة الاطلاق يقال ارسل البعير اي اطلقه من
به من الاجار ما لعدم فيه التقييد بذكر الواسطة بين الراوي وبين من روي عنه وفي اصطلاح
المحدثين ما ترك التابع الواسطة بينه وبين الرسول صل الله عليه وسلم بان رفعه التابعي الى النبي
صل الله عليه وسلم سواء كان كبيرا او صغيرا بان قال قال رسول الله صل الله عليه وسلم كذا او فعل كذا او كثر
كذا ونحو ذلك وبعضهم خصه برفع التابعي الكبير وهو من يلقى جماعة من الصحابة وجامعهم كعبد الله بن عبد
بن الحنا وعبد بن المسيب واما لما اذا انقطع الاسناد وقبل الوصول الى التابعي بان كذا روي عن
المرور فوجهه فليس المرسل عند الحاكم وعنه من كل الحديث بل يسمي منقطعاً ان كان الساقط منه واحد الخب
وان كان اكثر من معضلا ومنقطعاً ايضا معلقاً ان كان السقط من مادي السند واما عند اهل الاصول
والفقه فكل ذلك يسمى مرسل وذهب اليه من الحديثين الخطيب وقطع به وقال ابن عبد البر المرسل مخصوص
بالتابعين والمنقطع شامل له ولغيره وهو علة كل ما لم تنصل اسناده سواء نزل الى النبي او الى غيره
وهو اربعة اقسام مرسل الصحابي ومرسل التابعي وتابعه ومرسل من دونهما ومرسل من وجه
دون وجه وحكم كل من هذه الاقسام بحسبه تقبل بالايجاع حمل الرواية على السماع اذ هو
الاصل فيم الا اذا مر حوا بالرواية عن العرف لكن نقل صاحب العترة عن الشافعي انه قال اذا قال
الصحابي قال النبي صل الله عليه وسلم كذا وكذا قبلته الا ان اعلم انه ارسله يعني حجة عندنا
ومالك واحمد بن حنبل في رواية عنه واكثر المتكلمين ورده اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث
مطلقا وفصل الشافعي الخ او استرك في رساله عنه عدلان الخ يقال انما غير المتبول لا يصير

مقبولا وجاب بان انضمام امر الى اخر قد يقوي كالمعيق اذا ترددت الحجج او بكت اتصاله بوجه
اخر اي بان اسنله برسلة مرة اخرى او اسنله بغيره ولهذا قال الساق في قبلة من اسبل سجد بن
المسيب لا في تبخيرها فوجد بها كلاما مساندا فان قلت استرط اسناده بغير باطل لان العمل حينئذ
بالمسند فلجواب ان المسند قد لا يثبت عدالة رواية مقبل المرسل ويجعل قوله حججا بان الجاهل
بذات الراوي ابي السافط من المسند وهو الصحيح او المتابعي مثلا يستلزم الجهل بمقتضاه وهي العدالة
والضبط وغيرهما قوله من احداث الصحابة الذين لم يكن كثير حجة قوله قال الحسن متى قلت لكم حديثي
فلان فهو حديثي لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر
ولكن ان تقول فعلى هذا من رد المرسل فقد رد اقوي الامر من المرسل والمسند اقوي فهل لا يجوز ثم الزيادة
به على الكتاب كما يجوز ثم بالمرسوم فالجواب ان هذا ضرب من رية بحيث للمراسيل بالاجتهاد فلم يحجز
النسخ بمثله بخلاف المتواتر والمثبور وقوله والجهل بعين الراوي جواب عن استدلال الساق في
وحاصله ان جهل السامع بمقتضيات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يثبت
بالعقولة عن حال الرواة ولا حجب بمقتضى الحديث ما لم يسمع عن عدل وقد يرفع بان مبني امر
العدالة على الظن والاختصاص فربما يظن غير العدل عدلا باعتبار الطاهر فيكون المعبر عدالة
الراوي عند السامع وقد يقال كلامنا في الواقع والصحابة كلهم عدول وجاب بان المحذور في جمل
ان يكون صحابيا وان يكون تابعيا وعلى الثاني فيجوز ان يكون ضعيفا وان يكون ثقة قوله غيرا لغير
الثاني والثالث كان المناسب ان يقول دون القرون الثلاثة الصحابة واتباعهم واتباع ائمتهم
وحكم هذا القسم حكم ما سبقه من الاقسام في البطلان مطلقا سواء كان المرسل من ائمة المنقل او من غيرهم
وبعد قال جمهور اهل السنة وجمهور المعتزلة وجماعة من اهل الحديث وقتل الظاهر به وكثير
من الحديث لا يثبت بطلان حكم عدم حكم الحديث الضعيف لا يحج به الا ان محججه بحججه من وجه
اخر نوعان انقطاع المقصود في الناقل لغوات بعض شرائط المقدم ذكرها وانقطاع لغرضه
دليلا اقوي منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى بالضرورة يعني لا يثبت خبره حتى لو اخرج كافر
بجائسة الما لا يجوز له التيمم ولكن الافضل اذا غلب على الظن صدقه رتبى المائم يتيمم وكذا الحكم
في الفاسق والمتدع بخلاف الرواية فانه ترد مطلقا هو الصحيح بخلاف المعاملات التي لا الزام بها
كالهدايا حيث يجوز الاعتماد فيها على خبر الفاسق من غير تحرر والمستور ملحق به على الصحيح بان
خالف الكتاب اي على وجه لم يكن رده اليه من غير نفسه كخبر فاطمة بنت قيس وحديث الفضل شاهد
ومعنى المدعى حديث المرأة فان الاول مخالف لقوله تعالى استكنون من حيث كنتم من وجهكم
اما في السكنى فواقع واما في النفقة فلان من وجدكم محول عليها المرأة ابن سعود وانفقوا عليها
من وجدكم والثاني مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهادتين من رجالكم الآية فعند عدم الرجلين
اوجب رجلا وامرأتين اذ لو قامت اليهين مع الشاهد الواحد مقام الوايتين لما اوجب حضورهما مع
كون النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال والثالث مخالف لقوله تعالى فاعندوا عليه
مثل ما اعندي عليكم وان اردت هذه الاخبار لتقدم الكتاب عليها لكونه نظريا متواترا النظم وانما

الخلاف في عموماته وظواهره حتى كان عام الكتاب وظواهره اول من خاص الحرف ونهه وامتنع نسخه والزيادة
به عليه خلافا للساق وعامة الاموليين على ما عوف في تحت العام وانما قيدنا عدم القول بالتنازل
مع النقص لانه ان امكن تناويله من غير تعسف يقبل على التنازل الصحيح لعدم معارضة عموم الكتاب وانما
لم يقبل مع التعسف لانه اوجاه التنازل مع التعسف لبطلان تناقض من الكلام كله كذا قيل وفيه تأمل
وجمعه ان العمل بالدليلين مهما امكن اول من احتمال احدهما واهل الاخر اذا عرفت ذلك ظهر لك
ان تمثيل السارج لمخالفة الكتاب بقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ليس بظاهر لان هذا
الجنز مقبول لانه امكن تناويله من غير تعسف فاما المناسبات في التمثيل بامثلنا به فتنبه له مثل
ماروي انه عليه السلام قضى بشاهدين يمين رواه مسلم فانه مخالف لقوله عليه السلام البيهنة
على المدعي واليمين على من انكر منفق عليه من حديث ابن عباس بيان المخالفة انه صلى الله عليه وسلم
قسم وهو ينطق الشركة في الجنز المسمورة فوق جنز الواحد ولا يجوز نزول الاقوي بالاضعف ولكن ان يقول
تولهم الفتنة فيقطع الشركة ليس هنا بظاهريا لا تقاضاه بقوله عليه الصلاة والسلام اذا قال الامام
ولا الضالين يقولوا امين حيث يوصي الامام ايعايع وجود الفتنة فتأمل بان ورد احاد ائمة
استهزوا من الحوادث وعم به البولي لانه حينئذ يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام فان قيل
فعل هذا لا يكون فيما اخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب والجنز المسمورة قلنا جعله قسما
اخر باعتبار احتمال المعارضة للفتنة العقلية وهو انه لو وجد هذا الحديث لاستهزوا بقرينة الدواعي
وعوم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذا الفتنة ليست قطعية حتى يودي الجنز لمعارضتها واعلم ان رد
الحديث المخالف للحجرات العامة مختار الشيخ ابي الحسن الكوفي وجميع المتأخرين من المجابا وذهب عامة
الاموليين والساق في جميع اصحاب الحديث الى قبحه اذا صح سند او اعترض عنه الايمه من العدد
الاول اذ انكروا الحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم عند بعض المعنى اذا اختلفت الصحابة في حكم
حادثه ولم يحج واحد منهم بالحديث كان ذلك دليلا على ريبه او انسخه وذلك لانه لو لم يكن
لكونه ثبت الاحتجاج به عملا بدليل الحديث الذي هو اقوي من الراوي وقطعا للخلاف ورفعا للشيء
وهذا مختار بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وذهب غيرهم من الاموليين واهل الحديث
الى قبوله اذا ثبت سند لا اذا ترك العمل والحاجة به لا يوجب رده لان الحجج على كافة الافة
والصحابة في محجج به كغيره فانه لما سدا شهادته لم يعمل الخ فيد نظرا لتساقطه يدعون انه
مرسوم من موافق لانه رواه سبعون من الصحابة وافول يرد ذلك بخارواه البخاري عن انس انه قال
صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفحون المرأة بالمجد لله
واخرجه مسلم بلفظ لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في بيان محل الخبر المواد بالمثل الحادثة التي
ورد الخبر فيها سواء كان جرا عن الرسول او لا ونبأ في الكلام على هذا القسم في فصلين الاول فيما يتخصصا
لله وذلك نوعان عقوبات وعجزها والثاني فالعباد وهي ثلثة اقسام فتقسم هذه الاقسام خمسة اقسام
وسباني تقضيها فان الصحابة علموا باخبار الاحاد من غير استوطا عدد واما استراط العدد
في باب الشهادة فتدجبا بالنظر على خلاف القياس فلا يثبت عليه مما ولهذا اختلفت في الشهادة

شروطه تعتبر في الرواية على ما مر من هذا القسم الاخبار بملال رمضان اذا كان بالسماعة فان التا
فيه حق الله تعالى على عباده وهو وجوب الصوم وجعله في الاسلام من القسم الرابع لان جزء غير ملزم للصوم
واما الملزم هو النض والصح الاول وهو اختيار تامل لايمد هذا هو القسم الثاني من حقوق
الله تعالى وهو ما يندري باليهات كالحردود والكنارات ذهب جمهور العلماء واكثر اصحابنا الى ان ابينات
الحردود باخبار الاحاد جازية وهو المنقول عن ابي يوسف في الامال واختيار الحماض وتبعه المصنف وذهب
الكوفي الى انه لا يجوز اليه مال في الاسلام وتسمى الائمة وصاحب التبيين وشك القرطبي في مذكور في السراج
ان خبر الواحد في انصافه بالرسول يهتمة والحردود تدر في اليهات وقد يجاب بانه لا علة
بالهتمة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة لان الحردود يجب معذرة بالجنايات ولا مدخل للراي في
ايات ذلك واما ابياتها بالبينات فيجوز بانصاف خلاف القياس يعني ولا يقياس عليه غيره ولا يجوز
الحاقه خبر الواحد بها ولالة لانه ليس في معاصم كل وجه لعدم توقفه على الذكورة والحرية والبصر والعد
وتوقفها الشهادة عليها فان قلت العقوبات تثبت بدلالة النص احالا وليست خالية عن الهتمة فثبتت
بخبر الواحد ايضا قلت دلالة النص قطعية معني انها فاطعة لاحتمال النسخ عن دليل حرمة الغيب
من قوله تعالى ولا تقبل لهما اية والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة فان قلت قد دلت الدلائل
ايضا على ان خبر الواحد حجة موجهة للعلم كاشهارة فليكن تثبت العقوبة مستلها قلت نعم ولكن لم
ترفق دلائل محتمة في القوة الربية دلائل حجية الشهادة فافتقر قاعل ما فيه من عدم النطق بكونه
كلام صاحب الشرع وما ليس ثابت من وجه ليس ثابت من كل وجه بالهتمة الى ما يندري باليهات
علاما لا احتياط هذا من القسم الثالث وهو باقي بالنسبة الى حقوق الله تعالى مع
العدد اية والمذكورة كالنكاح وعيوب النساء فانه يكفي فيه بالواحدة العدل

اي الحرية لا يقال الحرية صادقة على الصبي مع انه ليس باهل التوقفة للولاية لانا نقول قد تقدم
ذكر ابلوغ والعقل فلا مرد للصبي والجنون وحقيقة الولاية التي يمكن من نفوذ القول على الغير سواء في
وهذا لان هذا القسم لما كان من قبيل الالتزامات لا بد ان يكون الخبر المتيقن لها ملزمة والالتزام من
باب الولاية فلا بد ان يكون الخبر من اهلها واستراط العدد ولغة الشهادة لزيادة التأكيد
كقول الوكيل وحجج المادون وقوع العلم بنسخ الشرية والمضاربة ووجوب السرايع على المسلم الذي لم
يهاجر ايمنا وانكاح الولي البكر لما لغة من هذا القبيل لان العباد يستغفون به فكان من حقوقهم
ويلزمهم الاستماع عن الصوم يوم الفطر وكان فيه معنى الالتزام ولا يخفى ان استماعهم بالصوم اكثر من التزامهم
فيه اظهر مع انه اكثري فيه بتهادة الواحد العدل والاطهر ان استراط شروط الشهادة في ملال
النظر لما فيه من خوف الطمس والتعريف دفعا للتمنع بخلاف الصوم لا لكونه من الحقوق التي
فيها التزام وما اختلفوا فيه السركة فعد محرم من هذا القسم حتى لا يترط فيها العدد لانه يتعلق بها
حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعي حقه وعدتها من القسم الاول فلا يترط فيها العدد من
حقوق الله على ما ذكره تامل الائمة وهو الاصح لان الثابت بها وجوب القضاء على الفاسق ومن حقوق
الشرع لاسن حقوق العباد عندها يترط فيه نظري الشهادة الح ولم يذكر في المبوط سائر شروط

الشهادة كسوء عن الذكورة والحرية والبلوغ فكذلك في خبر الاسلام وغيره انه يخل ان يترط سائر شروط
الشهادة عند ابي حنيفة مع احد الطرفين المذكورين حتى لا يسهل خبر العبد والمراه والصبي عندهما كفي في
هذا القسم الذي لا التزام فيه وسترط لعاملات المناسب ان يقول وشبهه عدم الالتزام الا
ان يقال العاملات لا التزام فكذا سببه بها ما خلا لاجاريا السرايع يعني الذي اسلم في دار الحرب
ولم تبلغه السرايع اذا اخرج فاسق بها فانه يلزمه قضا الصلاة والصوم عندهما وعلى لا يلزمه لعدم
طو الشهادة وهذا الخلاف الذي ذكره في لزوم السرايع لمن لم بها جرم من المسلمين خبر الفاسق قول
الاكثر وقال بعضهم ينبغي ان لا يلزمه القضاء لعدم خبره لانه من الديانات وللعدالة شرط فيها
بالانفاق قال تامل الائمة السرخسي والاصح عذري انه يلزمه القضاء عند الكل منها لان من خبره فهو
رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنبيل قال عليه السلام نصر الله امراس مع مقالتي الحديث
وخبر الرسول منزلة كلام المرسل ولا يترط فيه العدالة فكذلك هذا اذا كان المحضر مقولا
ثم اعلم ان استراط العدالة في خبر الفضول ثابت عند ابي حنيفة بالاخلاق بين المشايخ فاما في خبر
الفضوليين فقد اختلفوا فيه فقيل يترط العدالة فيهما كما لو كان المحضر واحد وقيل لا يترط
ومشاهد الخلاف بين المشايخ سبب استنباه لفظ المبوط عليهم فان خذوا ذكر في كتاب المادون
اذا حجوا لمولي على عبدك واخرج بذلك من لم يرسله مولا له لم يكن حجرا على قياس قول ابي حنيفة حتى خبر
رجلان او رجلا عدل فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تأييدا
في الاطمان كالعادلة ولانه لو استرط في الرجلين العدالة كان ذكره ضابطا ويكون ان يقال حتى خبر
رجل عدل لان عبارة الرسول والوكيل ل عبارة الموكل والمرسل فيقوم مقامه لما فيه المباس الى ذلك
اذ قل ما كحد الانسان عدلا يرسله الى حواجه او موكله فلا يترط فيه ما يقتضي الى الجرح بخلاف
الفضولي فانه يتكلف بدون الحاجة ولما ينظر في الكذب الى الوكالة والرسالة لمخالفة لزوم
الفرع عند ظهور الكذب بخلاف الفضولي فوكله قسم يحيط العلم بمدقه هذا القسم ثلاثة اقسام قسم
يعلم مدقه مزرعة بنفسه كالحبر المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم الضروري بمضمونه وقسم يعلم
مدقه مزرعة بغيره كخبر من افق جرح العلم الضروري بان يكون مضمونه معلوما لكل واحد من غير
تكرار نظر نحو الواحد نصف الاثنين والكلام اعظم من الجز وقسم يعلم مدقه نظرا واستدلالا كخبر
الوحد الله تعالى وخبر الرسول عليه السلام عن الله وخبر ما لا اجماع وخبر من ثبت صدقه
خبر الله تعالى او خبر رسوله او بالاجماع كدعوي فرعون الربوبية ودعوي المتركين
الوهمية الاضام ودعوي مسيحية النبوة فان شهد الحسن والعقل والنقل بكذبه وحكمه
وجوب اعتقاد البطلان والاستغفال برده باللسان وقسم يجملها كبر الفاسق الخ
في جعل خبر الفاسق مما سوى فيه امران نظرا فان الفسق يترجح به جانب الكذب وحكمه
الرد بخبر الجاهل الحال بالنسبة الى الجاهل وعدمها بان لم يسهل امر في الصدق والكذب
وحكم التوقف حتى يخبر حاله وقسم يترجح احد احتماليه وهو الصدق على احتماله
الاخر وهو الكذب كخبر العدل المسخج لشرائط الرواية لان جانب صدقه يترجح على جانب

من وقت السماع إلى وقت الاداء تكون أي الكتاب حجة أي لكل الراوي الرواية بها والسيان الواقع
قبل التدقيق مستقوما قدم اسكان الخبر عنه في حق من ليس بمعصوم لا لجل الرواية به عدا أي خيفة وكذا
لو وجد القاضي في خريطة يحمل مكتوب بخطه ولم يترك الحادثة أو الشاهد خطه على منكه لا لجل العمل به مالم
يترك الحادثة وقال لحد السافعي بل يحمل به في الكل وان لم يترك الحادثة وقد وافقها أبو يوسف على ذلك
في الحمل اذا كان في يد القاضي أو دأ مسنده على الترويض وعدمه في الملك والحمل اذا كان في يد غير القاضي
وامنية حتى لو كان الملك في خريطة الشاهد اصاح له الاعتماد عليه غيره ايضا كالحمل المحفوظ بيد القاضي
أو دأ مسنده وفي قول حمل بكسر وتوسعة على الناس وعليه الان العمل والغرامة ما قاله أبو حنيفة
قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بالمعنى اختلف العلماء في جواز نقل الحديث بالمعنى فمنعه جماعة من
التابعين واختاره الراوي من اصحابنا والخصاص وغلب من اهل اللغة عمل بقوله صلى الله عليه وسلم
نمر الله امر اسمع مقالتي ثم عاها فادها كما سمعها الحديث واجازة عامة العلماء في بعض الصور لم كان
علما بالمعنى بطريق الرخصة علما بما اخرج ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية عن يعقوب
بن سلام اللبني عن ابيه عن جده قال اخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له يا اباينا وامها نانا
يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديبه كما سمعناه منك قال عليه السلام اذا لم تخلوا
حراما ولا تخلوا حلالا واصتمم المعنى فلا يأس وباتفاق الصحابة على نقل بعض الاوامر والنواهي والحديث
بالفاظهم لقولهم امر النبي بكذا او ينهى عن كذا او رخص في كذا او قال كذا او حو امنه او فرضا منه فان
ذلك قد سماع فيما بينهم من غير تكره هذا او اعلم ان حمل النقل بالمعنى في غير ما دون في كتب الحديث اما
ما دون منها فلا يعبر عن لفظه سواروي فيها او نقل منها كذا افادة ابن دقيق العيد والوادعي
الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اسملت عليه الكتب فان كان الحديث حكما الحاصل ان السنة
في هذا الباب على خمسة اوجه حكم لا سنده معناه ولا يحمل الاوجه واحد او طاهر يحمل غير ما ذكر
وحمل ومتنابه وشكله مشترك فان كان حكما لا يحمل غير المعنى المفقود منه لقوله صلى الله عليه وسلم
من دخل دار ابي سفيان فهو امن صح نقله بالمعنى لمن له بصيرة الحديث من وجد دار ابي سفيان جاز
ثم لا حاجة الى قوله لا يحمل غيره لما في اقسام الكتاب نافي كان عاما احتملا للمفهوم لقوله عليه
السلام من بدل دينه فاقلوه فان سوجه العموم والمراد احتمله وهو النصوص اذا لا يبي والصغير ليسا عمرا من
اما جوامع الكلام فلقوله عليه السلام خصص جوامع الكلام الله اعلم به ولكن الاصح ان ما كان من
جوامع الكلام يخص به عليه السلام وفاقا لشمس الامة للشيخ لان المقصود عن الايمان بالمثل غير ما مور
على الغير وخلافه ان اجازة من سناجحا لمن كان جامعيا بين اللغة والفقه اذا ظهر له معناه
الطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والاول على خمسة انواع والثاني نوعان
وسياقي ذهب الكرخي واخذ من قبل في رواية عنه ان العمل بسقطه كما في النوع الاول وهو
تخار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين وذهب مالك والسافعي وجماعة من المسلمين
الى انه لا يسقط العمل به وقيل سقوط العمل بها انكره الراوي قول ابي يوسف والعمل به قول محمد
ومارفع من هذا النوع حديث ربيعة عن سهل بن ابي صالح عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم

قضي بشاهد ومين فان عبد العزيز بن محمد الدار اورد في قال لقيت سهلا فسألته عن رواية
ربيعه عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حديثي ربيعة عن فردة اصحابنا لا سقط
بانكار سهل وعمله السافعي وهو الظاهر لان كل واحد منهما اي من الاصل والفرع والراوي
عنه والراوي مكذب لا يجوز فلا بد من كذب واحد غير معين وذلك موجب للفدح في الحديث ولكن لا
يفدح ذلك في عدا اليهما للتيقن بعدالة كل واحد ووقوع السك في زوالنا فلا سكر اليقين بالسك
وقايدته نظير في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر وبانكار الراوي ينقطع الاتصاف
لانه يصير مناقضا بانكار مع السافعي لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصاف فلا
يكون حجة او عمل بخلافه هذا هو النوع الثالث اعلم ان الراوي اذا افنى خلاق ما رواه
او عمل بخلافه فلا يخلو ذلك من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه او قبل بلوغه
قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقيين
فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك
كان مذهبه وانه ترك بالحديث لما بلغه احسانا للظن به وكذا ان لم يعرف التاريخ لان الحديث
حجة بيقيين في الاصل ورفع السك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويجعل عمل ان المخالف كانت قبل
الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب مالم يخين خلافة وكذا ان كان بعد الرواية ولم
يكن خلافا بيقيين بان كان للفظ عاملا على خصوصه دون عموميه او مستثرا فعمل باحد وجوهه
وان كان بعد الرواية وبعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقيين فذلك يوجب جرحا في الحديث
كما روت عايشة رضي الله عنها ومن هذا النوع حديث ابي هريرة انه عليه السلام قال انقل
الايمان ولوع الكلب سباعا ثم صح من فتواه انه يظهر بالفضل ثلاثا فعلمنا بالقبول واستقطنا العمل
بالحديث حملا كذلك على سبوت النسخ عنه او الاطلاع على ان مواد النبي صلى الله عليه وسلم مما زاد
على الثلاث النذب كما روت عايشة رضي الله عنها الحديث اخرج ابو داود والترمذي
ثم ان عايشة زوجت بنت اجها حفصة بنت عبد الرحمن لقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
غايبا بالتمام فلما رأت عايشة جوار تزوج بنت اجها بغارم لكونها وليه عند غيبة الولي الاقرب
فقد زوجت بكاح المرأة لنفسها دالة لان العقد لما انعقد بعبار غير المتزوجة من النساء فلان
ينعقد بعبارتها اول فيكون فيه عمل بخلاف ما روت فيسبين به نسخ وان كان خلافة بان
خالف الخ هنا سقطت النسخ وحق العبارة وان كان خلافة باطلا بان خالف الخ كما قدمناه وبغيرين
الراوي بعض احتملا هذا هو النوع الرابع مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال المتبايعان بالخيار مالم يفترقا رواه اصحاب الكتب السنة واللفظ للخيار
ومسلم البيعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه مالم يفترقا البيع الخيار وفي لفظهما اذا تباع
المتبايعان بالبيع فكل واحد منهما بالخيار من بيعه مالم يفترقا فالحديث يحمل للفرق فلا بد ان
والفرق بالاقوال وقد حملته بن علي بن تفرق الايدان وحق حملناه على تفرق الاقوال لان في الحديث
استارة الى ان المراد تفرق الاقوال لانها متبايعان حقيقة حالة مباشرة العقد وقبلها وبعدها

اطلاق اسم المتبايعان على ما كان باعنا ما كان او باعتبار ما بوله والحال على الحقيقة او على خلافها
فلا يعمل بحجازه يجوز ان حمل اللفظ الواحد على حقيقة واحدة وحجازه فعملنا ما روي الخ الله اعلم به
وعلى تقدير يتوهم من ان يدل على ان المراد تفريق الاقوال فان قيل لانه كذلك هو الحقيقة قلنا في الحديث
الاول كذلك كما قررناه فلا حاجة الى ذكر هذا الحديث لانه ليس يفرح في ذلك وانما يوجد منه المطلوب
بالاشارة كما في الاول فاما سوا فتايل والامتناع عن العمل به هذا هو النوع الخامس مثاله
حديث بن عرو رواه الستة وعمل الصحابة بخلافه هذا هو الثاني من نوعي الطعن وهو يالحن
الحبر من قبل عن الراوي وهو قسمان طعن الصحابي وطعن غيره من ائمة الحديث والاول اما ان يكون في
حديث لا يحتمل الخفاء في حديث يحمله وحكم القسم الاول بحكم الانكار من قبل الراوي وهو خروج الحديث
عن كونه حجة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء انما لم يخرج الحديث عن كونه حجة
في مثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء انما لم يخرج الحديث عن كونه حجة في هذا
القسم لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يتوهم المخالفة لبعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه
حسن وهو انما عمل بخلافه خفا النص عليه لانه مما يحتمل الخفاء لكونه من الحوادث النادرة في
فان قلت حديث القبيصة رواه عبد الرزاق في مسنده في مسند ابنه البقرة للوصل والارباب
قلت قال السوي اذا روي بعض التقات الحديث مرسل او بعينه متصلا فالصحيح ان يحكم لمن اوصله
على ان المرسل حجة عند الخصم اذا اعتضد بحججه من طريق اخري وكذلك ان تقول الجهمي غير معروف بالفتنة
بين الصحابة وابوه هزيمة اعلانه والحوار ان جنس القبيصة رواه كثير من الصحابة وعمل به
والتابعين فكذا قدم على القياس كذا قالوا وفيه كونه رواه كثير من الصحابة بطروا الله اعلم
والطعن المهم وهذا هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن
من ائمة الحديث وهو ثلاثة انواع لانه لا يحلوا اما ان يكون بينهما او مفسرا والمفسر لا يحلوا اما
ان يفسر شي بوجوب الجرح او بشي لا يوجب مثل ان يقول هذا الحديث منكرا وخروج او مشروك
الحديث وليس يعدل او ليس بصحة من غير بيان سبب الطعن لا يخرج الراوي عن الرواية
ولا يقتضيه حديثه والحق ان الجرح ان كان ثقة يصير باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابط
لذلك فينبغي جرحه المهم والافلا الا اذا وقع مفسر هذا هو النوع الثاني وهو الطعن المفسر
بما يطلع فعنا وهو على وجهين متفق عليه وجرح جهل فيه فالثاني غير مقبول وذلك كالطعن
بالارسال وترب البعيد لمن يعتقد ابا حنيفة والاول ان كان الطاعن من اشهر النجدة في الدين
والعدالة والاسان كان جرحه مقبولا والحديث به مردودا الا ان اعتضد بحججه معتد وان
كان الجرح معروفا بالنقص وللعاداة كالمحدثين بالنسبة الى اهل السنة فلا يقبل
جرحه لان الظاهر انما حمله على ذلك الجبهة والنقص حري لا يصل الطعن بالتدليس
هذا هو النوع الثالث وهو الطعن المفسر بما لا يطلع طعا وهو غير مقبول وفي الاصطلاح
كتمان انقطاع في الحديث اي في اسناده بان يورده بلفظ يوم الاتصال والصحة كان يقول
حديثي فلان عن فلان ولا يقول قال حديثي فلان وسماه هذا يعني عتقه وعد بعضهم الاسناد

العتق من قبل المرسل والمنقطع حتى يتبين انما له يفرغ والصحاح انه من قبيل الاسناد المتصل
كبرط لاسناده الراوي الذي روي بالفتنة من التدليس وشرط يتوهم ملاقاته لمن عتق عنه
وشرط بعضهم ان يكون معروفا بالرواية عنه واكتفى بعضهم بالعامة اما اذا قال في حديثي فقد
زال الوهم في جميع الوسايط لان حديثي يستعمل في المسامحة وذلك مثل ان يقول حديثي ابو
سعيد وهو كنية الحسن البصري والحبر بن السائب الكلبي من غير بيان تعلم انما الاول فيكون الحديث
به فيجرح لانه ثقة او الثاني فيكون الحديث به فيجرح لانه غير ثقة وقد عد بعضهم هذا النوع
جرحا والصحيح انه ليس بجرح هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند المل الحديث
الخ اعلم ان التدليس على ثلاثة اقسام الاول تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوي اسم شخصه الذي
يسمع منه ومن ثم ياتي في شخصه او من فوفه فسد اليه الحديث بلفظ يوم الاتصال لقوله عن
فلان او قال فلان موها بذكره سمع من رواه عنه وانما يكون ذلك تدليسا اذا كان المدلس
قد عاضل المروي اولفته ولم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلسته عنه الثاني وتدليس الشيوخ
وهو ان يصف المدلس بشخصه الذي سمع ذلك الحديث منه فوصف لا يعرف به من اسم او كنية او
نسبه الى قبيلة او بلدة او صيغة او نحو ذلك والحاصل له على ذلك كون المروي عنه ضعيفا
فيدلسته حتى لا يظهر روايته عن الضعفا او كونه مغفرا في السن او ناه خوت وفاته
وسايركه فيه من هو دونه او اهم كثر الشيوخ وهذا النوع يروي عن ضعف عن ثقة
فينسقط المدلس المصنف من بهما وجعل الحديث عن شخص الثقة عن الثاني بلفظ
كحتمل الاتصال فيستوي الاسناد كله بالثقات وهذا السنن اقسام التدليس وكذا لا يقبل
اذا كثر بحيث يستهزه الحقة فلا يزال يقول ويعدل فانه يكون جرحا وكذا لو كان يغير حق
ولا تاويل قد يقع التعارض الخ شرع في بيان التعارضه بعد فراغه من اخ السالمية
غها لان الاصل عدمها والفرق بين التعارض والساقض عند من لم يجوز كخصيص
العله هو وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول سواء كان لما منع او لا وعنده من جرح
هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض بقايل الحديثين المتساويين
على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض بوجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع
ثبوت الحكم من غير تقرر الدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاموليين الا ان كل
واحد منهما في النقص مستلزم للآخر لان التعارض بينهما المناسب ان يقول بينهما
لكن في جميع النقص باعتبار ان التعارض انما يكون بين الحديثين لان ذلك من امارات العجز
فان من اقام حجة متناقضة على شي كان يحجج عن امامة دليل سالم عن المعارضة والجرح عن
ذلك بناء على الجهل بخفايق الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتثبت انه لا تعارض ولا
تناقض في حجة وانما يقع التعارض بين الحجج فيما بينهما حملنا بالتامح والسنوخ فان احدهما
لا يدان يكون متقدما فيكون متسوبا للمناخز فاذا لم يعرف التاريخ لم يكن التمييز بين المتقدم
والمناخز من تنفع التعارض ظاهر بالنسبة اليه فلا يد من بيانه الخ يعني لما كان التعارض

تدفع فيما بيننا فلا بد من بيان تفرقة لغة واصطلاحا وبيان ركنه وشرطه وحكمه ليسترت
عليه معرفة طرف الترجيح فالعارض والعارض في اللغة القابلة على سبيل الممانعة يقال عارضه كذا
اذا سجد عارضه وفي الاصطلاح يقابل الجنب من المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقد بنا
بالمساويين ليحقق القابلة بينهما اذا الصنف لا يقابل القوي بنزج القوي عليه فالتمهيد
يقابل المتوازن وجنبا للواحد لا يقابل التهور بوزن اسكان الجرح احترازا عن اسكان الجمع بينهما فان
التدافع بسقط عند اسكان الجمع بوجه وركن العارضة ما وقع به تعريفها اصطلاحا وشرطها انما
الحكوم به وعليه ويندرج تحت ذلك وحدة الرنان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والجز
والجهة والشرط على ما عرف في موضعه وهما في ما جاء في المحقق جعل ركن العارضة تقابل الجنبين
على سبيل الممانعة واحدا للحل والزمان وتساوي الجنبين شرطنا جعل هاتركنا جعل شرطنا وبالعكس
وايضا جعل ما قضا والحكم شرطنا وهناك ركننا ويمكن ان يجاب بان الشرط يجوز ان يطلق عليه الركن
لقرينة من الماهية تكبير الافتتاح وبالجملة كلام المصنف اولى وفيه تامل لان التامع لا بد منه
في اعتبار الركنية تحريمه الجزع وحلها فانه لا تقارض بينهما لعدم احاد الوقت وكذا لا
معارضة حدود في المنكحة قبل الحيض وحرمة عذره وكذا لا معارضة عند اختلاف الجهة كحرمة
البيع عند النداء وجواز في نفسه فان الاول من جهة الاعراض عن سماع الذكر والثاني من جهة
استماع شرايط الصحة ويمكن ان يكون ناسبا فان ما يتوهم التقابل فيه تلكه اقسام الاول
ان يستوي بقوة من غير ترجيح والثاني ان يكون احدهما اقوي بوصف تابع لتحريم القوية العدل وحسن
العدل غير القوية وفيه معارضة وترجح والتا لث ان يكون احدهما اقوي بوصف غير تابع
كالضريح القياس ولا معارضة ولا رجع فتقوله على السوابك كون لاخراج التمس اخيرا فانه سمي عارضا
وقوله لامرية لاحدهما على الاخر يعني بالذات لا يدخل التمس الاول الثاني فانها تحجب الذات متساويا
لكن ترجح احدهما بقوة وصف تابع فيه فحكم التمسين الاخرين العمل بالاقوي وترك العمل بالاصغ
لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوي لكن في الثاني بحسب الترجيح دون الثالث وحكم التمس
الاول العدل ان غيرهما كما سياتي ان تغدرف معرفة الناسخ منها وتؤخر الجمع بينهما حتى لو امكن
شي منهما عمل به وسمل الجمع عند العمل بالنسبة بين
المبصر السنة او على الترتيب يعني بامثال المتواتر منه من السنة ثم الى التهور ثم الى جزا الواحد العروف
بالفقه والتقدم في الاختيار وحكمها اي حكم المعارضة يعني في القسم الاول المبصر السنة ان وجد
لانها خلف عن الكتاب او ال اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد فحوار المبرر عند خارض الاخيرين
اي اية اخرى وعند تعارض السنتين السنة اخرى او اية او اجزا ومغفول وتقدير الجواز ان هذا
السؤال مبني على جواز الترجيح بكرة الادلة وهو مختلف فيه بين الاصوليين ذهب اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي الى جواز ذلك العامة الى عدمه وهو قوله عليه السلام من كان له امام
فقراءة الامام له قراه اخرجه بن باجه عن جابر ورفعه وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف ولكن نزع
عليه وتغدرت طرفه وله شاهدنا قوله عليه السلام فيما رواه مسلم في الحديث العروف واذا

افاستوا ولا يعارضها قوله عليه السلام فيما رواه الجماعة الجماعة اصحاب الكتب الستة
لا صلا له لم يقل بفاحة الكتاب لانه محتمل في نفسه يراد به بغير العزيمة فلا يعارض عن المحتمل
بما عرف لكن روي بن حبان انه عليه السلام اسن المؤمنين بقراءة الفاخة فثبتت المعارضة
سلم حديث الاملا من العارضة على انه اذا كان محتملا فكيف يثبت به الوجوب لانه ظن الدلالة
وهنا الجناح ذكرناها في حاشية صدر التريفة من صلاة الكسوف وتعيين بر كوعين كحديث
المراد بحديثين في كل ركوع لان الخلاف انما هو في العدد الركوع انه روي في كل ركعة ركوعان وروي
ثلاث ركوعات وروي اربع ركوعات وروي خمس ركوعات والخق انه ليس من التعارض وتبي لا مكان
التوفيق لكن جعلوه منه على سبيل القرض هذا وقد افرد المصنف في شرح الجمع استكالا فويا على التوفيق
فليبراجح واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي وذكر في بعض السروج ان من يقول
ان القياس واقوال الصحابة في مرتبة واحدة الا فيما لم يدرك بالقياس كالركبي فالواجب عنده
المبصر ما ترجح عند المجتهدين منها لان قول الصحابي لما كان بناء على الراي كان بمنزلة قياس اخر
فكان بمنزلة تعارض قياسين فيعمل بايهما شأ بشرط الجرح بان كان التعارض بين القياسين
واقوال الصحابة ايضا الطاهران هذا راجع الى قوله بان لم توجد لانه اذا وقع التعارض بين
ادلة الكتاب والسنة واقوال الصحابة والقياس لم يوجد حديد دليل بصار اليه ويمكن ان يكون
راجعا الى قوله او وجد ولم يبلغ شأ هذا وذلك لان الدليل الذي يصار اليه عند الجزا اما السنة
ان وجدت واقوال الصحابة ان لم يوجد او القياس ان لم يوجد فاذا ابر احدهما فوجد ايضا
معارضات مماثلة فصدق انه وجد دليل ولم يصلح لوقوع التعارض بينه وبين مماثلة له
فاقتامله معام ويوجد هذا ما قاله بعض السراح وعند تقدير المبصر ان ما بعد التعارض من
الدليل بان لم يوجد دليل اخر يعمل به او وجد التعارض في الجميع يجب تقدير الاصول
بحسب تقرير الاصول اي ابتها لم واحد من الامور التي وقع فيها التعارض على ما كان في الاصل
قبل ورود الدليل اما تعارض الدلائل كان المناسب ان يقول بعد قول المتن من السنة
واقوال الصحابة والافقت اما تعارض دلائل السنة فالحديث جابر المتفق عليه ان رسول الله
صل الله عليه وسلم نهى عن الخمر الا هلية مع ما اخرجه ابو داود عن غالب بن ابراهيم
كان رسول الله صل الله عليه وسلم يحرم الخمر الا هلية مع فائت النبي صل الله عليه وسلم
فدوت له الفضة فقال عليه السلام اطعم اهلك من سمين حرك فوقع الاستبها في حله ويلزم
من الاستبها في السور لان مولد منه وذكر البيرقي ان الاخبار تعارضت في السور ايضا
فان جابر روي انه عليه السلام سبيل انوصا بما افضلها الحرف فقال نعم وروي اسن انه
عليه السلام نهى عن الخمر الا هلية فقال انها رجس كذا قيل وكذا ان تقول جابر صرح في الطها
وخبر السور لانه وهو لا يوافق القرع والجواب ان طهارة السور تقوم من جابر بالاسلام
ايضا لانه عليه السلام اجاب بجواز التوضي ولم يصرح بالطهارة اما تعارض اقوال
الصحابة الخ تقابل ان يقول لا تعارض منها لان اسن اسن عباس رضي الله عنهما لم يحفظ له سند في

واثر ابن عمر رواه ابن سبينة وغيره وهو على الاصل من ان لعابه يحلب من لحم جسده ولم يبلغ اليه
مبلغ استسقط معه النجاسة ولا يمكن الحاقه بالعرق الحاصل له انه لا يمكن الحاقه بالعرق
حتى يكون طاهرا لان عرقه طاهر في ظاهر الرواية ولا باللبس حتى يكون نجسا لان لبسه نجس في اصح
الروايتين وجب تقدير الاصول وهما طهارة الما وحديث المتوضي فلا يجس ما اصابه ولا
يرفع الحدث باستعماله ولكن اختلفوا فيما وقع فيه السك من الما وهو وصف الطهارة او وصف
الطهارة فقبيل الاول وقيل بالثاني وهو الصحيح ولهذا الوجود الما المطلق لا يجب عليه غسل راسه
بعد ما توضا به ولو كان اتك في طهارته لوجب غسل راسه بعد ما توضا به مكذا قالوا وفيه نظر فان
الغسل لا يجب مع السك في النجاسة فضلا عن السك في الطهارة والراس طاهر بيقين فلا يتنجس
بالسك اذ اليقين لا يزول بالسك فلا يجب غسله لان وجوب غسله انما يثبت بيقين النجاسة
قال بعض المحققين وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان اتك في الطهارة انما ينشأ من اختلاف
الاتار في الطهارة والنجاسة والرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان حكم بطهارة الما وعدم
طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي حدثا فلا يزول بالسك طهارة الما ولا حدث المتوضي به
اي لا يظن به ما كان نجسا الخ ان قلت الطاهر ينزل النجاسة لان السك في الطهارة به قلت المراد
نجاسة الحدث لا الجنب اما من يقول الجنب السك في الطهارة فانه لا يزيل نجاسته قوله فان قلت
اما السؤال فظاهر واما تقرير الجواب فهو ان ضرورة تقرير الاصول زوال معة الطهارة عن
المال انما لو نصبت لزال به الحدث اذ لا معنى للطهارة في عرف الفقهاء ازالة الحدث ولو قلنا
بزواله لايكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين وهذا را للآخر فوجب
القول بزوال معة الطهارة وتعين به وقوع السك والاستنباه فيها لانها زالت بالكلية بدليل
وجوب الحج بينه وبين التيمم وهذا خلاف ما لو قيل بوقوع السك في الطهارة حيث
يكون ايضا عملا باحد الدليلين دون الآخر فيلزم عدم جواز التوضي به اصلا وجوب التيمم
وحكم والعرض عن خلافه ترجح المحرم في حرم اللحم كان للاختياط الخ لكان نقول لانسلم
ان الترجيح للاختياط بل بالنسب وهو قوله ما اجتمع حلال وحرام الا و قد الم حرام وايضا اذا
ثبت الترجيح للحرمه يخرج من باب التعارض وقد جاب بان الحرمه ليست هنا مقطوعا بها للتردد
واذا ثبت الترجيح بين ان التعارض حقيقة بل صورة المراد بالحرمه النجاسة كما هو الاصل في
الحرام وان كانت لا تستلزمها والاحتياط في السور في جعله مسكوكا الخ فيه بحث من وجوه
اما اولاهم لا يخلل الدليل البين على حاله الاضطرار بدليل قول الراوي قد اصابته سيرة وحلم
يتحقق التعارض واما فان التعارض لما وقع في السور ولما خلف وهو التراب وجب المصير
اليه فمن له ان احد ما طاهر والاخر نجس ولا يميز فيسقط استعمال الما ويجب التيمم وتا لنا
فان مقتضى عدم النجاسة ان الما ان كان معلوما للعاب كان مقيدا في التيمم عينا وان كان غالبا
وجب الضم عينا فمن ان وجب العم واما يلزم لو لم يجب تقرير الاصول وعند هذا تبين ان تقرير
الاصول افاد النجاسة للعاب غير انه لا يتنجس به الخاط ووضوح على طهارته بنا فيه قلنا

لما نص على طهارة السور وهو الما الذي خالطه للعاب فلا ينافي في تقرير الاصول لان المعنى به
الجهل الخ يعني سور الجار انما يمسح مسكوكا على معنى لزوم الاحتياط يلزم الحج بين المطهرين وهما
الما والتراب مجاز لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله وانتفاجا عنه وفيه التيمم لا على معنى الجهل
بحكمه فاما في الامام ابو طاهر الدباسي وينفع جواز شربه بذلك وقال لا شك في احكام الشرع فلا وجه
للاكتفاء بعد ظهور الحكم وعلاقة المجاز فقلت كل واحد منهما محجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس
محجة في اصابته الحق لان الحق عند الله تعالى واحد فمن حيث انها جتان في حق العمل وجب ان يثبت
الخيار من غير تحريك في الكفارات ومن حيث انه الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يستط ان احدهما
خطا والاخر صواب ولا يدري ايها الصواب ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه قلنا فيه
حكم رايه ويجعل بشهادة قلبه ليس حج جانب العمل بخلاف الكفارات هذا اذا عمل باحد القياسين
لم يجز له ان يتركه ويجعل بالاخر لا بدليل فوق التحري بان يثبت فرض خلاف ذلك القياس لانه
ثبت فرض خلافه طهر كحاطاوه حيث اجتهد في المخصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم بغير الاجتهاد
باجتهاد له لرحمان الاول بواسطة العمل به فان قلت لو ثبت له العمل باحد القياسين لمكان بغير
خيار بعد ما عمل باحدهما في حادثة حتى كان له ان يعمل بالآخر في حادثة اخرى فما في كفارة
اليمين فانه نوعين احدا النوع في تكفير عمن بغير خيار في تعيين نوع اخرى في كفارة عمن اخرى
قلنا هناك كل واحد من النوعين صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك وهذا الخيار ما يثبت بمثل هذا
الدليل باعتبار ان كل منهما صالح للعمل به ظاهر مع العلم بان الحق احدهما والاخر خطأ بعد ما نأيد
احدهما بتعويض الضامه لا يكون له ان يصير الا الاخر لا بدليل هو اقوي من الاول وعند الشافعي
يعمل بايهما شائى يعني بطلقا شهد بذلك قلبه او لم يشهد واما الروايتان او الروايات
المختلفة عن اصحابنا في سبيلة واحدة فحكمها حكم الحديث المروي عن الرسول عليه السلام ببول بان
يختلفه فيعمل بالمتاخر منها ان علم التاخر والا فالعمل على ما يشهد لها الاصول فتأمل في اية البقرة
بطلقه منصرفا لا كالمثل منها وهو المواخذة بالعقوبة في الاخر فانها دار المواخذة الكاملة والمواخذة
المنقصة هي في المائدة في المواخذة بالكفارات في الدنيا المقيدة المستترة فيها بالكفارات فان الكفارات
لا تجب الا في الدنيا فان قلت لم لا تخرج المواخذة في البقرة عن المواخذة في الدنيا وتحمل العقد في المائدة
على كسب القلب الذي ذكر في اية البقرة حتى يكون العقد في المائدة شاملا للغوس ويصير معنى
الا يمس واحد وهو يفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغوس يكون من باب حل الجمل
وهو العقد على الغوس وهو كسب القلب ليندفع التعارض به كما ذهب اليه الشافعي قلت ثلثه
سور تكرر عليه الاول صرف العقد عن معناه الحقيقي من غير ضرورة وذلك لان العقد ربط الشيء
بالشيء وهو حقيقة عرفية في العقد المطلق عليه بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر خلا
عن القلب فانه سبب للعقد فيسببه مجازا وما ذهب اليه وان كان مجازا لغويا ايضا فهو اول من
مجازا لا استقرار حقيقة عرفية والفروق وان كان حادثا فهو حادث بحدوث الشرع فهو واقع
على مراد الشافعي ان اقتران المواخذة بكسب القلب دل على ان المراد المواخذة الاخرية اذ لا

اذ لا عرفه بالقصد وعدمه في المواخذة الدينية ومع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما في ما هو دابر
بين العباد والحقوبة منع الجور لا يفيد مع وضوح القرينة الثالثة لزوم تأكيد الآية الثانية
الاولى والثانية من حيث ما يكره وذكر الكفارة في الثانية لاسيما ذلك لان الكلام فيها رواها ولصدر
الترجيح وجه ثالث في رفع التعارض وهو ان المراد باللعوق في الثانية هو الخاطئ عن القصد وبالمواخذة
المواخذة في الاخر والتمس داخله في الكسوبة لاقى العقوبة ولا في اللغو فالاول الآية اوجبت المواخذة
على الخمس والثانية لم تعرض لها لا نفي ولا ايجابا فلا تعارض اصلا والشيخ ابي منصور المازندراني وجه
رابع حيث قال في المواخذة عن الآية الاولى واسمها في الخمس والمراد منها الامة وفي المواخذة في الآية
الثانية عن اللغو واجتنابها في العقوبة وفسر المواخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المواخذة في
العقوبة بالكفارة وفي الخمس بالامة وفي اللغو مواخذة اصلا وهو قريب مما قبله الا ان المواخذة
في الآية الثانية محمولة في كلام الصدر على الامة ايضا ساعد ان دار المواخذة انما هي في دار الآخرة
ولما قيل ان يقول يجوز ان يكون التعارض في الآية الاولى فاحصا الخمس من حيث انه لم ينفذ فمما
اليمن يجوز دخوله في اللغو وذلك يقتضي عليه المواخذة ومن حيث انه يندب ما يندب جازا لدخوله
في الكسب وذلك يقتضي المواخذة وكان التعارض موجودا في الاول وجوبا وجباب بان ذلك ملقزم
ولا يتأتى ببيئته وبين المذكورة الكسب ويدفع ايضا حمل عدم المواخذة على دار الدنيا والمواخذة
على دار الآخرة فان قلت هل يواخذ العبد بغرم قلبه على السبب قلت نعم اذا استقر ذلك فيه واستمر
برد قوله الصلاة والسلام من هم بيئته فلم يحملها كسبته له حسنة اي لم يستقر في قلبه بان يرجع عنها فاما
قوله عليه السلام ان الله يجاوز هذه الامة ما حدثت بها نفسها فالسبب يكمل به او حمل محمول على ما اذا لم
يستقر على ان الاعتقاد على القلب حتى يظهر بالتحريف وهي قراءة نافع وابن كثير واي عمر وابن عباس
وحفص وبالسند بد قراءة حمزة والكسائي وعاصم من رواية ابي بكر عنه لانه انقطع بهتين
اي لعدم ثبوت الحدود لا ثبت فيه اي في الاقل لان الدم يتقطع مرة ويدخر مرة ولو بعد العادة
والكل جيز اذا كان دون العرق والابدلال ولد ذكوا كما لا يخفى من بعض وقت صلاة كان
الاول ان يقول بان تصير الصلاة دينيا في ذمتها وفي الهداية ان لم تغسل ومضى عليها اذ في وقت الصلاة
بقدر على الاغتسال والتجسس محل وطبها لان الصلاة صارت دينيا في ذمتها فظهر حكمها قال بعض
التحارجين المراد بادي وقت الصلاة ادناه الواقع اخر ايات يظهر في وقت منه الجز وجد بقدر
الاغتسال والتجسس لاعم من هذا ومن ان يظهر في اوله ومعنى منه هذا القدر لان هذا لا يتركها
ظاهر شرعا كما راي بعضهم بخلط فيه الا ترى ان تعليله بان الصلاة صارت دينيا في ذمتها وذلك
خروج الوقت وعبار الكافي او يصير الصلاة دينيا في ذمتها بمعنى اذ في وقت صلاة بنذر الغسل والحركة
بان انقطع في اخر الوقت فعلم من هذا ان محل الغرض لا يتوقف على مضي وقت الصلاة كاسل كما نوذبه عبارة
التحارج وتعالجها في الغدوري فان قلت الخ بقدر هذا السؤال لو كان المراد بقراءة التحف حقة
الظاهر لقوي ايضا فاذا اظهر وانما في الغرض على مظهر ان اغتسل يد على ان المراد بقوله تعالى حتى
يظهر يغتسل مطلقا كما قاله مالك والشافعي واحمد وزفر وعطاء وحامد اساعل قراءة السند بد

160
لخصه واما على قوّة التحف فبحار باطلا فالمرزوم على اللام ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع
وبغير الجواب ان يغسل حتى يغتسل فليكن في معانيه الله تعالى يغسل عليه في قراءة التحف لما
ثم على اخر حق الروج وتراخي الحزمة الى الاغتسال بعد العرق من بطلان التذكيروا شرعي وجعل الطهر
مما على ان صاحب عين المعاني قد نقل عن طائفة وبجاءه ان يغتسل او يغتسل اهل الصلاة وبه
ثبت مونة التكليف وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على دون العرق صفا للخطاب الى ما هو الغالب
وانما الحزمة بما دون العرق انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يظهر من بالتحف بغتاه ايضا يغتسل
بجاءه اذ لا يخفى ان في كل عدد ولا عن الطاهر وقال من شأنا بملئمة المباشرة فاعلم من الملهة
بالضم والفتح اللغوة وذلك لانهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بملئمة الله على الظالم منا وروى
لا عنه ولا معنى الجمع اي بين العمل بالتأخير والمنسوخ بعد معرفته التامح وهذا يدل على
انه حيث جمع بين الايتين في عدتها بعد الاجل من احبها طاء والعمل على قول ابن سعد
خو ما روي انه عليه السلام يني عن كل الغيب وروي انه رخص فيه وكما روي عنه من تحريم لحوم
الحمر الاصلية مع ما روي من ابا خنيس وكما روي عنه من ابا حنيفة الصبيح مع ما روي عنه عن النبي عنها
نالحرم يجعل نالحا المبيع خلافا لابن ابيان واي هاشم حيث قال لا يملك بطرحان ورجع الى غيرها من الآلة
كالعرق والهدية اذا لم يعلم السابق منها مونا ولو جعلنا الخطأ متأخرا لا يلزم الا نصح واحدا لان
المبيع يكون مقورا للاحقة الاصلية لانا كما لهما ينسخ بالمحرم فلا يتكدر النسخ والاخذ بعدم التكرار
اولي لكونه سقيته به والاخر بخلاف احدهما اذا اباحه الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل
لا نسلم ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا بل هي حكم شرعي ثبت لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا قلنا انما انما يصح ذلك ان ثبت تقدم هذه الآية على النجس المفروضين اعني المحرم والمبيح
وعلى تقدير ورود ان قد ورد في الرمن المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال
على اباحة جميع الايتان كن ورود هذا الدليل متوقفا على ورود النص المحرم والمبيح ليس علم على الاطلاق
في جميع الصور ونحو الاسلام اخبار القول الاول على معنى الخ مكذا وجد في بعض النسخ وهو ليس بصواب
والجواب كما في البعض لا خلا على معنى بقية التعليل بمعنى من اخبار القول الاول لم يقل بان
الاباحة اصل في الايتان على معنى انه تعالى خلق الايتان باحة من غير تكليف شي قد بعث الانبياء عليهم السلام
الى الامم بالخطر والاباحة فان ذلك انما يستقيم ان لو خلقهم ولم يكلفهم شي ثم كلهم بار سال الانبياء
وليس الامر كذلك بمعنى عدم العقاب اي لا يعقوبونها مادونه اذ لا اذن قبل الشرع
والمثبت اولى من الثاني الخ لاذكوا المخلص من التعارض بالوجوه الخمسة المذكورة التي اتفق عليها اصحابنا
اراد ان يذكوا المخلص عنه بوجه اخر فلا يخلف فيه المتأخر وهو المرجح بالمثبت او المرجح بغيره
عدد الروايات وهو الذي ينفى التعارض وسبق الامر الاول سرياقا لذلك وان لم يكن في بعضه حرف في قوله
عند الكرخي اي واحباب الساق في مرجح قول الخارج اي على قول العدل لانه عن حقيقة العدل بعقل
يعتمد الظاهر لان المبتدئ موكد والثاني موسس موكد والثالث ليس خير من التاكيد ولانه لو جعل الثاني
اوبي يزعم تكرار النسخ بتعيين المبتدئ للاصل ثم الثاني للثبات من العدالة اي والقبض

والادام والعقل لما اختلف عمل اصحابنا يعني ابا حنيفة وصاحبه في غرض المتبنت والتاقي في
بعض الصور عملوا بالمتبنت وفي بعضها عملوا بالتاقي فمن الاول اتيناهم حيا والعق لمن عتقت وزوجها
حر كما لو كانت عدا خلا فالسابق في عملاء عاري عن عايشة من ان زوج بريرة كان حواحين عتقت وهو
متبنت لانه ثبتت امر عارضا وهو الحرمة وقدموه على رواية ابن الزبير عنها انه كان عبد الخزرجي رسول
صل الله عليه وسلم وهو مناف لانه سبق على الاصل اذ لا خلاف في انه كان عبد اصل العنق ومن التاقي
بحرهم نكاح المحرم خلا فالسابق في عملاء عاري عن عايشة من ان زوج بريرة كان حواحين عتقت وهو
وهو محرم وهو مناف لانه سبق على الامر الاول فان الاحرام كان تابنا قبل التزوج وقدموه على رواية يزيد
ابن الامم انه صل الله عليه وسلم لم تزوجها وهو حلال وهو متبنت لانه بدل على امر عارض على الاحرام وهو الخلل
لعمري يمكن من اصل جامع يحصل به التوفيق ويسمى عليه المذهب فلهذا اخذ المصنف الى بيان
ضابط وفي تساويها ترجيح احدهما على الآخر لانه اعتمد ما ليس بحجة فلا يعارض المتبنت بل يكون
المتبنت اولي لا وما لا دليل عليه لا يعارض ما ثبت بالدليل اذ لا تفاوته بين الوجودي والعدمي قوله
كان مثل الاتبات في القوة لانه قد ظهر انه من جنس ما ثبت بدليل فيتعارضان ويطلب الترجيح
في الازل والتاقي مثل الاتبات في القوة فلا يقدم عليهما بل يعارضانه والثالث والرابع يقتضيان
عنه فيقدم عليهما فلا يعارضان فلم يعارض الخ ان لم يعارض سبق الوارد من هذا الطريق الاتبات
الوارد من الطريق الاخرى وهو ما روي انها عتقت وزوجها حرة والمحصل ان العلماء قد اتفقوا على
ان النبي صل الله عليه وسلم لم خير بريرة لما اعتقت لما اخرج ابن سعد عن سئل النبي ان النبي
صل الله عليه وسلم قال ليس بريرة لما اعتقت قد عتقت بعد فاختاري ووصله الدارقطني
من حديث عائشة بلفظ ادعيني فقد عتقت بعدك بعضك وفي الصحيحين عن عائشة ان بريرة عتقت
خيرها النبي صل الله عليه وسلم من زوجها ولكن اختلفوا في خلاف الروايات بعد البخاري عن الاسود
انه كان حرا وعنه عن ابن عباس انه كان عبدا قاله وهذا الصحيح وعنه سلم عن عائشة انه كان عبدا
وعنه البيهقي باسناد صحيح عن صفية بنت ابي عبيد انه كان عبدا فممن من قدم المتبنت منها على التاقي
وان تعددت طرقه وقيل فيها بالاحجية لاعتماد التاقي على ما ليس بدليل وهو استحباب الحال فاطلق لها
الحر وبهم من قدم التاقي لكثر طرقه واحجتها ولكننا نقول لا مرة بكثرة الطرق اذ لم يبلغ حد
التواتر والسمعة ولا بالاحجية اذا عضة الصحة عاصد وهو ما ذكرناه من احتمال اعتماده على استحباب
وبريرة برابن مهملتين على وزن كرمته اسم مكانه عايشة رضي الله عنها وهو هيئة المحرم
فلا نهان ذلك على احوال طاهر محسوسة من ليس عن الخيط وكشف الراس فصار كالآتيان فوقع التعارض
بينهما بعد ما اتفقت روايات النبي وللآتيان على ان نكحه عليه السلام لهما لم يكن في الخل الاصل
وهو اي الاتبات معارض لانه يدل على امر عارض على الاحرام وهو الخلل منه
رجحوا التاقي بيقظة الراوي وهو ابن عباس رضي الله عنهما فانه افقه واضبط وانفق
من يزيد بن الامم الاعرابي بسؤال عن عيشة الجعدة مثل بن عباس فسكت الزهري ولم ينكر عليه
فالخير بالطهارة والخلاناف لانه سبق الامر العارض وهو النجاسة والحرمة وسبق الامر الاصل وهو الطهارة

والخل والخبر بالنجاسة والحرمة فثبت بالامر العارض فان عرف انه خير منها على ظاهر
الحال وهو ان الاصل في الماهو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبر عن دليل والنبي هنا لا يحتمل
ان يكون متبنا على دليل الخ وحيد فالترجيح في ذلك الراوي فان اسند خبره الى دليل بان قال اغتربت
امن ما جار بانا طاهر ولم اغترب عنه ولم يتبع فيه نجاسة او لم يطبخ الطعام في قدر طاهر ولم يطبخ طاهر
وتوايل طاهر وما طاهر وعظمت عن النجاسة يكون خبره معارض للآتيان فيستساقطان ويتوكل
ولحد من الماهو الطعام على ما كان من الطهارة والخل وان لم يسند خبره الى دليل بل ان الما طاهر والطعام
حلال لما كانا كذلك ولم اعلم بوقوع النجاسة وتبوت الحرمة فلا يكون خبره معارض للآتيان
لانه خبر لا عن دليل فيكون الاخبار بالنجاسة والحرمة اولي وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل
الطهارة والخل من جنس ما يعرف بدليله الخ اقول يجوز ان تكون الطهارة والخل مما يشبه حاله وان
يكونا مما يعرف بدليله اما الاول فمما ذكره واما التاقي فلان الما الذي ينزل من السماء او الما الجاري
اذا اخذه انسان في انا طاهر وكان الا ناعرا من عنده لم يقب عنه الا وقت الاستعمال يعلم طهارته
تطعا فوقع التعارض بين الخبرين فوجب الترجيح بالاصل وهو كون الما طاهر في الاصل بقوله تعالى واترنا
من السماء ماء مورا ولكن الطاهر هو الاول اعني ما فرزه صاحب الكشف لان خبر النبي ختم ان يكون
مبيعا على دليل ويحتمل ان لا يكون كذلك لاحتمال السوا خلاف النبي الذي يعرف بدليله فانه لا يحتمل تسبا
اخرى الفرق بين ما قاله صاحب الكشف وظاهر قول المصنف انه ما قاله صاحب الكشف يرجح في الترجيح
الى بيان الراوي فان بين علي به وان لم يبين قدم المتبنت وما قاله المصنف يرجح باستصحاب الحال
ابتداء بعد التعارض والتساوي والترجيح لا يفيغ بفضل العدد الخ اي لا يرجح الخبر بكرة الرواه فلا
يترجح ما يروى به الاثنان على ما يروى به الواحد اذا تساويا ولا ما يروى به الواحد اذا تساويا
ولا ما يروى به الخبر على ما يروى به العبد وهذا بخلاف باب الشهادة فان الترجيح ثمة يتبع بالذكورة
والحرية والعدد للنص وللانقار فيها الى التميز والولاية والكمال من كمال النصاب قال الحسن
والذي يصح عندي ان هذا النوع من الترجيح قول محمد وابو حنيفة واي موسى يوسف خلافة وهو الصحيح
لان كثرة العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن خبر الاحاد الى التواتر والسمعة على ان مجرد اتعا
قال بدليله هو المورد الترجيح به في حق العمل فيما يرجح ال حقوق العباد اما في احكام الشرع فخير الواحد
والاثنتين والعبد والحر والذكور والانثى واحدا لان كل واحد موجب عليه الظن لا عن ثمة فان قيل قد عتبرت
النبي صل الله عليه وسلم الترجيح بالكثرة كما في ترجيح ذي اليمين واليمين ان هذا ليس معارضا وترجيح النبي
صل الله عليه وسلم انما توقف في خبر ذي اليمين لتوهم الخلط فان كان الراوي اي الخبرين
واخذنا بالمتبنت للزيادة الخ هذا ما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف فالخير والتاقي
فقال لا يعمل بالحدس لان العمل بها يمكن فلا يمار الى الترجيح يرخد بالمتبنت للزيادة والخل
المطلق على المعنى لان راوها واحد ولدان تقول كيف يستقيم هذا والسطور في اصول تسمى الائمة
السرحي وخبر الاسلام ان المطلق لا يعمل على المقيد وان ورد في خبره والجواب انه ذكر في المبسوط
بحور عند العرافين وهو ما روي ابن مسعود الخ هذا الحديث مرفوع وظاهر كلام السارح

انه موقوف وليس لقابل ان يقول والسلعة قائمة حاله والاحوال شروط ومفهوم الشرط ليس محدد
عندنا فلا يفتقر لعدم عند عدم وكف هم الاستدلال به بل يكون هذا نظرا لاطلاق والقيود
في السبب وهناك جزئي المطلق على اطلاقه والمفيد على تقييده وبه يظهر رجحان قول الجرح في عدم
اشتراط قيام السلعة للتحالف ونقطة الترادف لا يدل على قيام السلعة لان رد القيمة كذا العين ويمكن
ان يجاب بان هذا ما ورد على خلاف القياس فستعسر فيه على معورده على خلاف القياس ولا يصح تحالفه
الاصول في شيء لان مفهومه اذا لم تكن قائمة بالتحالفان وليس على اطلاقه بل اذا امكنك بعد القبض
والتمس دين اما قبله والتمس قبوض تحالفان اتفاقا كذا في الكفاية وفيه شيء لان التحالف لم يفتح العقد
والفتح مرد على ما ورد عليه العقد فيستلزم قيامه اذا النسخ لا يرد على ما لا بد وان نفي التحالف ورد
على خلاف القياس بعد القبض حال قيام السلعة فيفتقر عليه ويجعل ما بعد رد رواية من
الاجزاء كالحرف كان واحدا في نفسه يجب العمل بالزيادة والنقص بحسب الالكان حتى لا يجوز
بيع سائر العروض قبل القبض عملا بالطلاق كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض عملا بالقيود ان لو حملنا
المطلق لقلنا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض هذا مخرج على التبعي لا يحمل المطلق على المفيد حتى
قلنا لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض والتقييد بالعروض لاخراج العقار فانه يجوز بيعه قبل
القبض عندهما خلافا لمحمد وابي يوسف اولوا وقرعلا بالاطلاق ولتقابل ان يقول ما دليل التحفيز
لا في حيفة يعني العقار فان الحديث الثاني مطلق

كان حق هذا الفصل لعدم على حجت السنة لعدم اختصاصها بالخاص والعام على غيرها او
التأخير عن حجت الاجماع لانه ليس مما يختص بالسنة لكن لما استملت التراجع الخاص بالسنة على البيان
اول البيان بالبيان وان كان البيان جازيا في الاجماع ايضا لا يخطا وتبينه عنها في الاصلية ثم البيان
في اللغة مصدر بمعنى الظهور ومعنى الاظهار والثاني بالمقام النبى فيكون متعلقا بالعلم بالبيان
معلوم الا حصل بدليل يفيد العلم حصل ههنا ثلاثة امور اعلام ودليل حصل به الاعلام وعلم يحصل
من الدليل ولنظ البيان ينطلق على كل واحد من هذه الثلاثة وكذلك اختلف في تعريفه فمن نظرا في
الاول كابي بكر الصري عرفه بانه اخراج الشيء من حيث الاشكال الى حيث الموضع والتخل وهو غير جامع لما يخرج
عنه من بيان التفسير والتخيير والتبديل والبيان ابتداء من غير سبقه اسكال واجماع مع ما فيه من
استعمال لفظي التحل والموضع وهما مترادفان واستعمال لفظ الخير وهو حقيقة في الجوهر من نظري
الثاني كابي بكر الرقاق وابي عبد الله البصري عرفه بان العلم الذي يتبين به العلوم وفيه نظر
لان هذا حقيقة التبيين بلو كان حقيقة البيان كرم الترادف والاصل خلافه مع ما فيه من كمال
البيان بالعلم دون الظن ايضا جمع انه بجمعها ومن نظرا في الثالث كالتفسير والتمثيلين عرفه
بانه الدليل فيتمثل الكلام والنقل والاشارة والرمز لان كلامها دليل مبين وهو ان غلب استعماله
في الدلالة بالقول لان كل بعيد من كلام الشارع وفعله وتقريره وسكوته واستناده وتبيينه
بالفحوى على علة الحكم فهو بيان لا يجمعها ادلة وان افاد بعضها غلبة الظن فهو دليل وبيان
من حيث انه يفيد العلم بوجوب العلم من الكتاب والسنة واثباتها بالخاص والعام وقيل

وجه الحصر والعام وقيل وجه الحصر والعام والمتنزه ونحوها كالمنواتر والمتهور والاحاد
فان الطائر يستعمل في غير حقيقته وكذا يطير فانه يقال فلان يطير بهمة وللسرير طائر لا سماعه
يسميه فذكر الجناحين قرر الحقيقة وقطع احتمال ارادة الجناح في لفظ طائر ويطير فان اسم الجمع
في الملايكة فانه اسم جمع وحاصله ان الملايكة اسم عام شامل لجميع الافراد على احتمال ان يكون المراد بعضهم
بقوله كلهم قرر معنى العموم وقطع احتمال ارادة الخصوص واما اجمعون فقد تقدم الكلام عليها
ونظير من التفتيات قول الرجل لامرأته انت طالق قابلا عتبت به الطلاق من النكاح لان نفي حجه بذلك
نظر لمقتضى الكلام وقاطع لاحتمال ارادة الجناح والمها هو منزلة لان الطلاق وان كان حقيقة سرعية
عرفية في رفع النكاح ولكن يحمل رفع كل قيد باعتبار اصل الموضع ولهذا ينوي ديانته وكان المعنى اللغوي
بجاء الدعي العرفي وهو بيان ما فيه من المتنزه والمتنزل والمجمل والمخفى والمتنزه
مثل قوله تعالى ثلاثة فزوفان العز ومنتزه بين الطاهر والحبيص بين النبي صلى الله عليه وسلم
ان المراد الحبيص بقوله طلاق الامة تغتاف وعدنها جفتان فارتفع الاشتراك ونظير من التفتيات
قول الرجل لامرأته انت باين ناويا به الطلاق لان نيته لذلك مقررة للمراد وقاطعة لما يجمله البيهقي
بشرائهما من النطق عن الجرات وغيرها وانما يحان موصولا ومفولا يعني بيان المقربين والتفصيل
ببيان موصولين ومفولين اما بيان المقربين بان الاتفاق لانه مقرر للظاهر وموافق له فلا
فلا يفتقر الى التوكيد بالانضال واما بيان التفسير فكذلك عند العامة يصح موصولا بالبيان ومفولا
عنه الى وقت الحاجة الى الفعل وعند بعض المتكلمين كالحيا وعد الحار وابي هاشم ومن تابعهم والظاهر
والخاتمة وبعض السامعية لا يبيع بيان التفسير الامومولا بالبيان واما ناجزه عن وقت الحاجة
الى الفعل فلا يجوز الاخذ من جواز التكليف بالحال كالاستعري كالتعليق بالشرط والاستثناء
علم ان المصنف جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تدل موافقا للفحوى الاسلام رحمه الله
نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل مثل الحمد رحمه الله
الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لان حد النسخ عن
حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة والنسخ رفع الحكم بعد التثبت فلم يكن بياننا نظرا الى
ذلك وان كان بياننا انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الترجع فابا في حق العباد فنورفح الحكم التا
والبيان بيان بالمسبة الى العباد فان جميع الاشياء معلومة لصاحب الشروع فلا يمكن ان يجعل النسخ
من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل ولا يحق انه ان اريد بالبيان مجردا
النقص والنسخ بيان وكذا عرف من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد بالبيان اظهار
ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان ويخفى ان مواد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في
الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلاة ستميتها
بياننا محازا هذا ما ذهب اليه صدر الاسلام وذهب غيرهم الا ان السمية حقيقة باعتبار
وجود معنى البيان الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله هذا وجه
كون ستميتها بالبيان محازا اما في الاستثناء ابطال بعض الكلام واما في التعليق ابطال

كله باعتبار منع بئوته حكمة في الحال الزمان وجود الترتيب اولان شان هذا الكلام قبل التعليل
البتوت في الحال فلما علقه بطل ان يكون ابتعا لان البتوت الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا
وانما يصح ذلك موقولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس انه كان يقول بصحة الاستدنا مفعلا
عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض عنه انه قد روي ان القول لسنة فان
استثنى بغيرها بطل وجاعته التقدير بئوته اشهر وبشره وعنا في العال به انه مقرر باربعه
اشهر وعن الحسن وعطاء وكاوس بالمجلس وبه قال بن حنبل وقال بعض المالكية انه يصح انقضاء
نقطة مع اتصاله بئته عند التلفظ بالمستثنى منه وبين المضم وهو المتكلم فيما بينه وبين الله
تعالى ولو صح الاستدنا مفعلا لقال فلندستق وليات بالذي هو خير لان تغيير الاستدنا
للتخلص اولي بكونه اسهل والحديث الذي رواه غير صحيح ولين صح فلا يستحسن ان
يكون الاستدنا فيه ملحقا بلامه الاول يجوز التقدير بافعال ان شاء الله وكذا الكلام في ابن
عباس فانه يجوز ان يكون من معتقد صحة اخبار الاستدنا عند التكلم ويدرس فيما بينه وبين الله
تعالى لا في الظاهر وانما وجب تاويل للامه لان عزم من الصحابة كانوا ايضا من الضعفاء ولم يجوزوا ذلك
تحمل للامه على الوفاق من الخلاف واختلف في خصوص العموم الخ اعلم ان التخصيص ايضا من بيان
العموم لانه اخذ ذكره لما فيه من البحث والتفصيل فعدنا وعند بعض اصحاب الشافعي
لا يمنع متراجعا معني ان دليل الخصوم اذا ورد متراجعا لا يكون بيانا لكون المراد من العام بعضه
ابتداء بل يكون نحا الحكم مقتضا على الحال فيستمر ان العام لا يبره طينا لان ضرورية طينا
انما هو باعتبار احتمال خروج افراد عنه بالتعليل ودليل السخ لا يقبل التعليل وعند الشافعي
اي اكثر اصحابه ولذا عند بعض اصحابنا والاستغنية والعزلة يجوز الخصوم متراجعا كما يجوز فردا
معني انه بيان وتفسير للعام والمطلق عام عندهم اي عند من جوز تراخي البيان وقد اثار
بيان او صافها الى ان سالوه كما يطلق به القرآن الكريم من قبيل تعيين المطلق وتقرير
الجواب ان هذه الآية ليست من قبيل تخصيص العموم بل من قبيل تعيين المطلق لان البقرة يكره في مريم
الآيات فتكون خاصة والخاص لا يحمل التخصيص وتعيين المطلق نسخ عندنا فكذلك في التفسير
متراجعا عن مفيدة لان السخ لا يجوز لامتراجعا انما قالنا والخاص ان المطلق عام عند الخصم خاص عندنا
على ما مر فلا يستقيم جعل الآية دليلا اذ من محال التراجع واعترض بان يودي الى السخ قبل الاعتقاد
والتمكن من العمل جمعا لم يحصل لعدم العلم بالواجب فيقول السوال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب
بقريته مطلقه والتزدد انما هو في التعيين ولهذا قال ابن عباس لو دنا نحو ادي بقره اخراهم
ولكنهم سردوا فاسترد الله عليهم فبين ان المراد منه الاهل من جهة المتابعة فلا يزال
الاهل لانهم اذا فر وهو كخبره لانه ليس من اهل مسابغة لان الابن قد خضع من عموم الاهل
بقوله تعالى انه ليس من اهلك مسابغة لان الابن قد خضع من عموم الاهل بقوله تعالى انه ليس من
اهلك وانما قال نوح ان ابني من اهل لظنه انه من عند ما دعاه بقوله يا بني اركب معنا ولا
تكن مع الكافرين فلما وضح له امره بتغييه عن اهله اعرض عنه وقال ابني اعوذ بك ان اسالك ما

ليس لي به علم ولا يبعه مثل هذا في معاملات الرسل بنا على العلم البشري الى ان ينزل الوحي
اذا روي انه عليه السلام قال ما اهلك بلغة فوكك الخ وليس سلمنا ان الرسول صل الله عليه وسلم
سكت عن الجواب الى ان نزل الوحي فاما كان لما يعرفه من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم
ان الكلام لم يتنا ولم يتم ان الله تعالى بين نعمهم بقوله ان الذين سبقتم لم منا الحين وكان هذا
بيان واجلل الحجاز ارايه الازاله ليس على وجه للتعبير وهو يصح متصلا ومتراجعا وقلت هذا حسن
وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لم يتعنت فهو ابتداء بيان ورفع لعائلة الخصم لانه تحصيل للعام
الاستدنا قد استمر فاما بئتم ان الاستدنا حقيقة في المتصل بحجاز في المنقطع والمراد صيغ
الاستدنا واما لفظ الاستدنا حقيقة في التسمين بلا نزاع وعلى الاول قيل العواب ان يسم الاستدنا
اولا ال التسمين يعرف كل واحد على حدة لان ماهيتهما مختلفة ولا يمكن جمع تخليق لماهيتهما في حد
واحد وذلك لان الخدمين للماهية بذكر جميع اجزاها مطابقة او تضامنا والمختلفان في الماهية
لا يتساويان في جميع اجزاها حتى يجمعان في حد ما لدليل على اختلاف حقيقةهما ان احدهما
مخرج والاخر غير مخرج لكن يمكن جمعهما في حد واحد باعتبار اللفظ فيقال في هذا المتصل
هو المنع عن دخول بعض ما يتنا وله صدر الكلام في حكمة بالحروا حواها والمتقطع هو ما لا يصلح
استخراجه في صدر الكلام لعدم تناوله اياه لان تخليق الماهية لا يمنع استراكما في اللفظ فيقال
المستثنى هو المذكور بعد الا او احدي اجزاها انتهى ولتأويل ان يمنع اخلاهما في الماهية
لان احدهما مخرج من متعدد والاخر غير مخرج قلنا لا نسلم ان المتصل مخرج من متعدد بل حقيقة
المستثنى متصلا كان او متقطعا هو المذكور بعد الا او احدي اجزاها كما قالنا قبلها نفيها او اياها
ثم نقول كون المتصل دخلا في متعدد لفظا او تعددا من شرطه لان تمام ماهيته فعل هذا المنقطع
داخل في هذا الحد كما في الاحاد الخالفة الحمار للقوم في الحي فكذلك بعض المحققين من النجاة
كقوله على الف درهم الا توبا فعندنا لا يصح للاستدنا فيلزمه الالف لا التوب ويكون
في قوة قوله له على سائة التوب فانه ليس على ويصح عنه فيلزمه الالف لا التوب لانما
قلنا بان الاستدنا حكم بالبا في بعد البتوت او باعتبار ان يكون المصدر متنا ولا المستثنى ليحقق سمين
البا في وكان القياس ان يكون ذلك باعتبار اللفظ والمعنى حتى لا يصلح يصح استدنا المتلبيات من التودد
فضلا عن القيمات كما قال به محمد ورفق ولكن استحسن ابو حنيفة وابو يوسف اعتبارا ايضا بحسب
الغنى فقط اذا قربت المجانسة على كمال المجانسة بقدر الامكان حتى جازا استدنا المتلبيات
من التودد والتساوي لانهما جنس واحد يعني لما جمعهما من البتوت في الدنه وحيث الاستدنا
فيها وان كانت اجناسها مختلفة ومعناه في القيمات لعدم ذلك لما عوف في ذلك على العارضة لانه لا
يصلح منها فلم يمكن استخراجه صورة ولا معنى لزمه اعمالها وان قدرت المجانسة تنجيها لها تعدد الانكار
فيلزمه القول بصحة ان استدنا القوم الغني من التودد باعتبار بطلان الماهية ان كان كما قيل
بانه انما يقول بذلك في المتصل دون المنقطع والافا لقول عندنا انما هو على اعمال العارضة
سوا كان المصدر مستظما للمستثنى او لم يكن كما ان القول عندنا انما هو على كون المصدر مستظما

للمستثنى اوله يمكن ان العول عندنا انما هو على كون المصدر مستثنا للمستثنى ولو با معنى القريب
لاجل العارضة كما في قوله تعالى ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد اي اقرار بوجوده
تعالى وحده ولو لم يكن على الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا حكم المصدر لما يلزم
الاقرار بوجود الباري بل ينفي الالهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالهية لله
تعالى ونفيها عما سواه ولا ينافي ذلك ان يكون حكم التوحيد رهيبي من كون وجوده مانعا حكم باللام
وهو عن معتقده ثبت الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف المصدر ولنا قوله تعالى
فليست فيهم الف سنة الا حين عاينوا هذا احتجاج لا يبطال مذهب الخصم ببيان الاستثناء لو كان
عمل بطريق المعارضة للزم حكم الخبر المادق بعد ثبوته واللازم باطل اما ان لا يثبت فلان
الله تعالى استثنى عن الالف في الاخبار عن لبث نوح في قومه قبل الطوفان فلو لم يكن حكمها
بالباقي لثبت حكم الالف بحكمته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر
المادق الذي اثبتناه اوله وهو عين الحال لان الالف اسم خاص بمنزلة العلم فلا يستعمل في غيره
لا حصفا ولا مجازا لكونها علما فاطلاقها على دونها يكون كدنيا خلاف العام فانه يصدر
عن التلاوة مما فوقها فينفي نقص منه شي يكون اطلاق اللفظ على الباقي بلا حيل لوجود الخوف
ولما لا يكون جوازا استعماله في مادونها مجازا ما عتبار اطلاق اسم الكل على البعض فانه شائع
حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد به بعض اعضاءه والجواب ان اطلاق الكل على الجز لا يصح
طريق للمجاز فالا ن شرطه ان يكون الجز مختصا بالكل ليصح اطلاق الكل على لادنه وهو
المختص به وهما مادون الالف مثلا كما يصلح جز الالف يصلح جز الالفين وثلاثة الالف
وعينها فلم يفلح هذه الجزية طريقا للمجاز وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الاجاب
يعني سقوط الحكم البعض الذي تناوله لعدرا انما يكون في الاجاب اي لا نشأ في الاخبار لان الامسا
اثبات امر حال مجازا ان يعارضه شيء يمنع عن ثبوته بخلاف الخبر لان حاله المعنى لا يوجد فيه
لان صحة الاخبار عما كان انما ينشأ عن وجود الخبر في الزمن الماضي والمعارضة انما يتحقق في الحاضر
فلا يلزم ان حكمه يتوقف بالاستثناء الظاهر ان القيد يرجع الى المستثنى منه ويجوز ان يرجع
الى المستثنى ولو قال لان حكمها اي المستثنى والمستثنى منه كادركه بعض السراح لكان اولي
فان لم ينق بعد اي اذا لم يتوقف حكم المستثنى منه ضرورة انه ينافي به ظمرا لثبوت او الالبات والحاصل
انه يجب ان يتوقف المستثنى بعد حكم المستثنى منه وثبت النفي والاثبات ضرورة ان حكمه يتوقف
بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا ظهر المصد بانه ماضيه بالاستثناء في وجوده وعدمه
اثباتا ونفيًا مجازا من باب اطلاق الاخص على العام او المملو على اللازم وذلك لان حكم المصدر
لازم للحكم بخلاف حكم المصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقص حكم المصدر بالحكم تنقضي حكم المصدر
تفسير ان اللازم بالملزم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في القويم من النفي
اثبات ومن الالبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز لانك اذا قلت فلان على الالف اعلم ان
الحق كما لو نفيتمها ولكن عدم الوجوب على المقياس ينص نافي للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب

الاستثناء ويمكن ان يجاب بين المراد به الاول لانه ليسه بفتح ولا يلزم من ذكرتم لان الاستثناء
حد الحكم فتخرج اصل الكلام عن العالم في البعض كما شرط وان يخرج اصل الكلام عن العمل فان
يقال ان اردتم ان لا يخرج حكم الحكم فليس يصح لان مدرككم الى العلق بالشرط لا ينفك سببا عند
الحكم وان اردتم حال وجود الشرط فليس يدل اجاب بانه لا يخرج حكمه حال وجود الشرط ولا يلزم ان يكون
مبدل لاح بل هو مبدل حال الحكم فان قول الرجل انت طالق يقتضي وقوع الطلاق في الحال واذا
امتنع الشرط اليه عن الحكم الى وقت الدخول وان اخرج الكلام عن العمل ابتداء لكنه لم يخرجها
بخلاف الاستثناء فانه ليس له حالتان فيكون محجبا في كل اي الساق للحاصل لاجل
الضرورة المناسبة ان يقول البيان الحاصل بسبب الضرورة لانهم قالوا الاضافة في بيان
الضرورة اضافة اليه لانه انما يسمى بيان ضرورة لكونه سماعها فالاولي ان يجعل الامسا
بالسببية لا بالعلية اللهم الا ان يقال السبب هنا في معنى العلة وهو على اربعة اقسام
بالاستقراء ما هو في حكم المنطوق وما ثبت بدليله حال المساكات وما ثبت بضرورة دفع الضرر وما
ثبت بضرورة طول الكلام اي في حكم المنطق وقع في التحقيق ايضا مثل هذا الجارة واعتراض
عليه بانه لا ضرورة تستدعي الدخول عن المنطوق الى النطق لان ولاسه المتبقي لو كان منطوقا
كان بيانا لا استخفافا الباقي لان البيان كما يطلق على الاعلام وعلى العلم فيطلق على الدليل الذي
يحصل به العلم كما ذكرناه في اول فصل البيان فاذا لم يكن منطوقا بل كان سكوتا عنه بعد تقدم
ورثته ابواه فلامه التثنية ثم ذلك مصدر الكلام لا محض السكوت وكان ولايه الباقي في
حكم المنطوق وهذا وجه حسن فلا ضرورة الى الدخول واجيب بان هذا الاعتراض يناهز
ما قوم ان الشارح من المنطوق بالنطق على معنى ما ان يكون في حكم المنطق وليس كذلك بل بين
منطوقه بقوله اي النطق برفع العاف يدل على حكم السكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق واراد
بالنطق الحكم بمصدر الكلام مع بيان نصيب الام انتهى واستدرك ان هذا الشارح جعله تغييرا
على تقدير جعل البيان فعل المبين وهو الاعلام وهذا ظاهر لما النطق اذا جعل عارضا عن الآخر
الذي يحصل به الاظهار اي الدليل الذي يحصل به العلم كما هو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين فيكون
المنطوق معناه الحقيقي لا المصدر فلا يحتاج حينئذ الى تغييره بالنطق فمأمله بفهم
الكلام اي وهو قوله تعالى وورثه ابواه ثم خصص الام بالتثنية بقوله تعالى فلامه التثنية
ول على ان الاب يحق الباقي ضرورة لعدم صرف آخر سواه ولان الباقي لو لم يكن للاب نفي
لنصيبه مجهولا وهو مخالف لسوق الكلام اذ هو سوق لبيان نصيب الابوين فيكون الباقي للاب
ثابت بالجميع من اثبات الشركة بين الابوين وبيان نصيب الام والسكوت عن نصيب الاب
اذا هو في قوة ان يقال فلامه التثنية ولا ينافي ما بقى لان اثبات الشركة على وجه الاختصاص
بالتركيين ونفي نصيب احدهما يقتضي نصيب الآخر بالضرورة واعتراض بانه لا مدخل للسكوت
في عرفات نصيب الاب اهل ايل اعرف باثبات الشركة وذكر نصيب الام فقط واجيب بان
للسكوت مدخل فيه لان الموضوع للبيان هو الكلام والسكوت ينافيه الا ان في بعض المواضع اخذ

الكون حكم الكلام لدليل دل عليه نصا وكران الكلام وحد تقوى سرام لا سكر ان الكلام بتصيب الابل
ليس موجود هنا بل هو سكوت عنه وان الكلام الاصل ليس ببيان نصيبه بالوضع ولا بالاستعارة
ويكن يلزم منه ان يكون نصيبه الباقي فاحذر هذا السكوت حكم البيان والكلام بهذه الدلالة ونظر
هذا النوع من العقليات اذا قال رب المال للخارب صار سكوت على ان يكون نصف الرخ وسكوت
عن نصيب نفسه او بالعكس ليثبت التركة بينهما بعد الكلام وهو عقد المضارب لانه عقد شركة
في الرخ والاصل في المال المشترك اذا بين نصيب احد الشريكين يكون ببيان نصيب الاخر كما تقدم
في نصيب الابل فان قال مثلا لي نصف الرخ كانه قال وكذا بقي كما لو صح بذلك قوله او ثبت
بدلالة حال المتكلم هو مجاز اي بدلالة حال التسكك الساكت المتشاهد وكأنه لما جعل سكوته
منزلة الكلام سمي نفسه مسلما كذا ذكره بعض المحققين واعترض بان المراد من الكلام هنا الذي
من شأنه ان يتكلمه اذ لو لم يكن من شأنه ذلك لما كان سكوته دليلا على الحقيقة وهذه الناف
لا تحصل اذا قسر المتكلم بالسكوت واجيب بان ما ذكره مجاز ايضا وقوله من شأنه ان يتكلم بيان
لجواز المجاز وهو ساكت حقيقة فلا بد من تفسيره بالسكوت او لانه في بيان دلالة
السكوت عند معاينته اهم بيان جواز المجاز بان وجه تفسير ما ذكره بعض المحققين في بيان
وجه المجاز وجه حسن وما ذكره هذا المعترض وجه اخر ولا ينافي بين الوجهين الا ان الاول
امر خاص وهذا امر عام اذ من شأن كل انسان ان يتكلم فكان الاول اول على انه ان المراد
من شأنه ان يتكلم لانه انسان فذلك لا يوجب ان يكون سكوته بيانا وان اراد ان من شأنه
يتكلم في هذه الصورة فذلك غير مسلم لان من شأنه المتكلم اذا راى مخالفا لانه اما اذا راى
موافقا له فلا نسلم ان من شأنه ان يتكلم كسكوت صاحب الترخ الخ وفي بعض نسخ
اصول الفقه ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل او قول سدر عن مكلف وسكت عنه
وقرعه ولم يتكلم صلية مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلوا اما ان يكون من الاقوال والاقوال
التي سبق من النبي صلى الله عليه وسلم النبي عنها وتخبرها ومن المباشرة الامار عليها واعتقادها
باجتهاد او لا يكون كذلك فان كان الاول لسكوته عند رؤيته كافرا يبيى الى كنيسة
فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النبي متوخا بالامتناع وان كان الثاني فقد اختلف
فيه قال قوم ان لم يسبقه تخريم فتقر به دل على الجواز وفي الخرج وان سبقه تخريم فتعديمه يدل
على النسخ وذهب طائفة الى ان تقر به لا يدل على الجواز والنسخ فذلك يدل على حقيقة الامر
لان بيان الترخ واجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه سحرنا للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب
لانه حرام في حقه غير النبي عليه السلام مع القدرة فلذلك جعل سكوته ادناه فكيف في حقه مع
قوله عليه السلام الساكت عن الحق سخطان اخرس وفيه ايضا تاجير البيان عن وقت الحاجة
وانه غير جائز بالاجماع الا عند من جوزا في الحال بسكوت المولى حين راى
عبد يبيع ويشتري ما ليس من ضرورات الخدمة فانه يكون ادناه في التجارة عند ادعاه
للمفرد على الناس وذلك لان الناس معاملة العبد لا يمتنعون من ذلك في حضور المولى اذا كان

سالمنا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان محجورا يتأخر الديون الى وقت عقد ولا يدري
من يعيق وهل يعيق ولا غير معلوم فيلزم اد احقوقم ويلحقهم من الضرر لا يجزى ويمر المولى عال لم
وقوع الغرور والضرر واجيب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومن عتسنا فليس منا
وقال الشافعي لا يكون ادنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لغرط العين الاتفاقات
وقلة المبالاة بتفرقه لعله انه محجور عن ذلك شرعا والمحمول لا يكون حجة قلنا نعم ولكن الغالب
في العرف ترجيح جانب الرضا لعمدة العادة الاتفاقات فانه اذا راى عبد يبيع ويشتري وسكت
لا يكون ادنا كذا في المنظومة فيما بين الناس ومن هذا القبيل رضى الشافعي كسوته عند العلم
بالبيع فانه لشدة بسكوته عن الطلب على تركه للتفحص ويجعل رد التفحص كالتفحص على
استقاطها لصرح النطق وان لم يكن السكوت موضوعا للبيان بل ضده لرفع الغرور والضرر
عن المشتري فانه يحتاج الى التفريق في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشافع استقاطا للبيعة
فاما ان يمتنع المشتري من التفرق او يتفرق ويقتضى بفرقه ولا يجزى ما فيها من الضرر
وكان ذلك محض من الصحابة فكان كالا حجام منهم على الحكم بردها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب
العمر وسكوتوا عن بيان قيمة منفعة ولد الغرور ووجوبه بالسمي عن الغرور فحل ذلك محل
الاجماع على ان المنافع لا يضمن بالانلاف الجرد عن العقد او بشهنته بدلالة فان الموضع موضع
الحاجة الى البيان لان المستحق جاطا لما حكم الحادثة وهو جاهل به وكانت هذه الحادثة
اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فمالم يسمعوا فيها فضا فكان يجب عليهم
البيان والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي ولا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة
لان الولد كان ميغرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم سكتوا عن لقوم
منافعة فدل على ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا او يثبت ضرورة
طول الكلام هذا اصل متفق عليه بيننا وبين الشافعي وانما اختلفنا في الحد المأمور اذا عطف
عليه ما هو مبني في نفسه وفيما كان من القدرات كالمكيل والموزون كالعمر من الخطة
والقنطار من الزيت هل يكون هذا العطف بيانا للعدد المأمور او لا فعندنا يكون بيانا له فيكون
من هذا الاصل وعندنا لا يكون بيانا له فلا يكون منه فقول القائل لفلان على مائة ودرهم
او مائة ودينار او مائة وفضير خطه او مائة وقنطار زيت يكون عندنا اقرا بان مجموع
القيمة من العطف والعطف عليه من جنس واحد هو جنس القنطار المعطوف وعندنا يكون اقرا
بغير فيلزمه ومنهم من يفسره بما سألنا ان قد ابرهم الاقرا بما به ولم يعصيه بما يصلح
بيانا له لان العطف لم يوضع للتفسير لغة اذا عطف موضع للغير حتى اشبع عطف الشيء على
نفسه والتفسير موضوع لعدمها حتى كان البيان غيرا لمبين فاذا لا يصلح العطف للبيان
ومحاوالات ان يكون بيانا في قوله له على مائة ودرهم او مائة ودرهم او مائة ودرهم
التحقيق العطف الموجب له وليس اتفاقا فليس كذلك ما نحن فيه قلنا نعم وهو القياس ان
قلنا بذلك من حيث الوضع وكما لم نقل به وانما اختلفنا من حيث الوضع وكما لم نقل به وانما

أجابه من حيث العرف استحسانا وذلك لان العادة قد جرت في استعمال المقدرات التي يثبت في الذم
في معادلات الناس بالاعتناء بذكر العطف المفرد في بيان العطف عليهم اليهم تخفيفا واحتوازا عن
طول الكلام فيما كثر استعماله بخلاف قوله له على ما به وتوب وخو مما ليس من المقدرات في بي
ولم يوجد فيه كفة الاستعمال في بي ولا يجب في الزمة الا في عند طعن المسلم او ما في معناه طبع
بالتياب الموصوفة الى اجل لعدم الحرف فيه فالعراق حينئذ بين المقدرات وغيرهما هو العرف
فان سلمه السافعي ثم الالتزام والاضايل من ابياته مع الخصم من دليل عرق فلو قال في اقرار له
على ما به وثلاثة اتواب او ما به وثلاثة دراهم كانت المائة من حبس باعطف عليها ولزمه
المجموع بالانفاق لا عطف احدا به من على الاخر ثم فرغ فينبصر التفسير بينهما لا احتياجا الى
البيان التبدل هو النسخ في اللغة الخ فيل في الفرق بينهما ان الاول رفع الحكم بدل
والثاني ناسخ يكون بديل لحكم نكاح الاخت وحرمة الحر وتارة يكون بديل كالتساح
التوجه لبيت المقدس وعلى هذا لا يصح تفسير التبدل بالنسخ لان الاصل لا يفسر بالاعم وكجا
بانا لا نسلم الا عمية بل ما قاله السارح من المساوي هو الحق ولا نسلم ان حرمة الاخت وحرمة الحر
بلا بديل لان الحر كان اول حلالا ثم بدل الحرمة في بدل على الحل وبديل الشيء غيره بولده قوله تعالى
ما نسخ من اية الاية ثم النسخ في اللغة يستعمل احدهما الازالة والاعدام يقال نسخ الشمس
الطل اذا زالت منه وتنه وتنازع الورد والارز منه وتاينه التعل والتحويل من مكان
الى اخر ومن حالة الى اخرى مع بقائه في نفسه يقال نسخ الحل للحل اذا لفته من خلية الى
الى اخرى ومنه مناحات الموازية لا يقال المال من وارت الى اخر ونسخ الكتاب ونسخه
السرعي ما عرفت المؤلف الخ هذا ما اختاره فخر الاسلام واذا كان للنسخ جهتان جهة البيان وجهة
الدفع فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه فيجوز ان يجزا ايضا بانه رفع حكم شرعي بنسخه وقيل
هو رفع حكم شرعي بنسخه من غير ما يثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه وطعنا وما في
المستقبل يثبت بعد فكل بطل او ما ما كان لا رفع الحكم وتعلقه العلم قد عيان لا بطلان الرفع
واجب بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما ينطبق من التعلق بالمستقبل يعني انه لو لا النسخ
لكان في عقولنا طلق المعلق في المستقبل فبالتأخر زال ذلك التعلق المنطوق واما شبهه فالابتداء واما
ركنه فالبيان المذكور في الحديث سياقي بيان صفته وحله وترطبه وحكمه وانواعه اي بيان
انها مد الحكم المراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة الله تعالى القلبية بزمانه اولا وبدا لا يجوز ان يماوه
وقيل المراد منه هو الحكم الحاصل المتعلق بالكلف بخلق التخيير لا الحكم او تعلقه القديمان اي لم يبين
تأقيت الحكم النسخ للعباد مع كونه موقعا عند نصار طاهر البقا في حق البشر لان اطلاق
الامر بالبي يوم نقاه على التنايد صاحب الميثاق هذا غير مستقيم لانه يودي الى القول بتعدد الخوف
والحق واحد في السموات والارضيات جماعها والله وفي الواقع ادكلام للمتناهين مستمع ان يكون حقا
في الواقع واجيب بان الحق وان كان واحدا بالنسبة الى الله تعالى فهو متعدد بالنسبة الى العباد
في حق العمل حتى وجب على مجتهد ان يعمل باجتهاده ولا يقلد غيره ونظير الاثبات فانها علامات

عليه فكما ان الاستدنا وتحقق ذلك ان الاستدنا منزلة الغاية الخ فقولنا لا عالم في لصفة العلم
العموم قلنا قلت الا يزيد انتهت تلك الصفة وانما ينبغي في العلم لوجود العلم كالميل ينبغي
بالنهار فاذا انتهى به الصوم بعينه هو للبيوت ضرورة وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة بغير
لر من الاثبات والبي في المستثنى ثابت بدلالة اللغة كالمدر الا ان حكم المدر ثابت فقد ابراه
وحكم المستثنى فمنا وشارع ولا يخفى ان هذا لما يصح في غير الاستدنا المفرغ للقطع بان مثل ملجأ
الاريد وما ريد الاقام مسبوقة لاثبات محي ريد وقيامه بابلغ وجهه واكره حتى قالوا الله
يقيدنا كيد اعل تاكيد ولذلك اخير في كلمة الشهادة لا اله الا الله ليكون اثباته الا لوهية
لله تعالى استار وبغيرها قصد الخ هذا على مذهب الخفية واما عند السافعي وما ذكره واحد ثابت
الا لوهية بحسب اللغة لان الاستدنا من البي اثبات عند لم فيكون بطريق الجار والاعند
القاضي اتباعه في الضرورة لان الاله لما كان موجودا يلزم من بي غيره وجوده ضرورة فان قلت
ما لم يفي كخص مذهب الخفية بالاشارة دون الضرورة قلنا نعم اما امكن الاثبات بوجه
من الوجود فلا نقول بالضرورة واما القاضي واتباعه فلما لم يقولوا بالاجزاء منها حتى يمكن
القول بالاشارة ايضا قالوا ان الاثبات بالضرورة فان قلت اذا قال الدهري المتأني للمناخ
لا اله الا الله يحكم باسلامه بالاجماع مع ان الاثبات بطريق الضرورة لا يتم فيه على اصل القاضي
فالجواب انما حكم باسلامه لان هذا القول يدل على الصدق لغة وعرفا يثبت بذلك قوله
عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وهذا من
قيل قمر الافراد بالنسبة الى المشترك وجوز ان يكون قمر قلب بالنسبة الى الجاحد وقصر
تعيين بالنسبة الى المتعدد لكن الاول هو الاسبب هكذا قيل فان قلت اي قسم من تسام
الغرض اقر حقيق ام لمضافي الظاهر ان المراد هو القصر الحقيقي فان قلت اي نوع بصدق الحقيقي
فهنا القصر الموصوف على الصفة ام بالعكس قلنا التحقيق ان المطلوب ههنا قصر الصفة على الموصوف
فان لا اله يقتضي معنى الوصف فان قيل فهو يحوي قاصر الافراد والقلب والتعيين في هذا النوع
قلنا نعم فان قلت قد مرح بعضهم بانها لا تجري في قصر الموصوف على الصفة ام بالعكس قلنا التحقيق
ان المطلوب ههنا قصر الصفة القصر الحقيقي احب حل كلامه على انها لا تجري في قصر الموصوف على الصفة
من الحقيقي والا فلا يتم وكلامها في قصر الصفة على الموصوف فان قيل فكل يمكن قولنا لا اله الا الله
بدون اعتبار الافراد والقلب والتعيين قيل يمكن اذا كان المخاطب بهذا القول موافقا للمتكلم
في مضمون هذا القول كما اذا كان المتكلم مخاطب به نفسه مسلوكا في طريق التجريد فان قيل فكل
يجوز ان يكون القصر ههنا ايضا فيل يجوز اذا كان المراد من الوجود ههنا استطلق الوجود وسلط
البي على وجود ما عدا المستثنى فان الوجود متبقي عن ممتنع الوجود لا عن يمكن ما اذا كان المراد
الوجود الواجب فلا يكون القصر حقيقة فاما مل ولما قيل ان يقول للاستدنا ان الخ
حصلت هذا السؤال انه لا يصح جعل الاستدنا منزلة الغاية لانه لو صح لجاز ان يثبت معه
مثل حكم المستثنى منه فيما يجوز مثله في الغاية وهو ممنوع لما ذكره السارح والجواب اننا لا نسلم انه

نفس في الخروج لاستحالة دخول ربه في قولك جاني القوم الاربعاء في حكم الحج ثم الخروج عنه بل هو مانع من
الدخول على معنى انه لو له كان داخلًا وانما لا يصح عند حكمه نعه لانه لا يمتنع الماهية فانه لم يمتنع ذلك له
سوى بانما هو في الغاية لانه ليس بمانع بل هو من جهة الحكم لا من جهة الماهية ما في ان الحكم يقدم
في المستثنى لعدم الدليل كما تقدم في الغاية لعدم الدليل وما ذكر من الفرق لا يفرج فيه اذ لا يلزم من السببية
اثبات الممانعة من كل وجه حتى يلزم ما قيل اذ هو متروك بالاجماع والالتكان الاستدعاء عين الغاية
لاستلزامها والجواب عن السامع في هذا الزام السامع في ان الاستدعاء على بطريق المعارضة قوله
انما يكون الحج ما في انما هو صولة لانما اذاه حصر قوله لقابل ان يقول الحج هذا من جهة السامع ويمكن ان
يقال ان السامع عند في استدعاء البعض ايضا فلا يرد هذا السؤال هذا في الميزان لان من السامع في
ان عمل الاستدعاء بطريق المعارضة ولكن متناجنا استدعاء على الخلاف مسايل ولكن الصحيح انه لا خلاف
انه بطريق السامع لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة وفي الحقيقة لا يظهر من الخلاف
في المسائل والله اعلم بحقيقة الحال اي الحقيقة وما كان من جنس الاول ودخل فيه لولاه
الاستدعاء واطلاق لفظ الاستدعاء جاني صيغة فان لفظ الاستدعاء يطلق على فعل المتكلم وعلى
المستثنى وعلى نفس الصيغة فلفظ الاستدعاء والمستثنى حقيقة عرفية في السامع على سبيل الاستدعاء او ما
صيغة الاستدعاء حقيقة في المتكلم جاني في المنقطع لانها موضوعه للاخراج ولا اخراج فيه لان
المصدر لم يتناوله وقيل حقيقة بتمامه قيل انه موضوع لكل واحد على حدة فيكون مشتركاً لفظياً
مستدعاء في المنقطع جعل بمنزلة كلام مبتدأ حكمه خلاف حكم الاول اذ لا يخلو له باول الكلام الامر
حيث الصورة ويكون حرف الاستدعاء مع لكن ولا بد من صحة الاستدعاء المنقطع من مخالفة توجه من
الرجوع بان يبقى من المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه او يكون المستثنى نفسه حكماً مخالفاً للمستثنى
منه حتى يسمع الاضافه فلا يقال ما جاني ربه الا ان الجوهر الفرد هو خلاف مخالفة بينهما
الرجحان الحج حاصله انه يمكن ان يكون الاستدعاء في الآية منقطعاً ومطلماً فان القوم انما كانوا يعبدون
الاصنام خاصة فهو منقطع وان كانوا يعبدونهم ويعبدون الله تعالى فهو متصل ويحل المعنى اليهم
لما كانوا في العبادة بان الله تعالى وللاصنام اعلمهم بانه قد تنبوا بما يعبدون الا الله تعالى فانه
لم يتبنوا من عبادته معطوفه بعضها على بعض اي لو او العطف خاصة حتى لو لم تكن للحمل
متعاطفه او كانت متعاطفه بغيرها ولو فانه لا خلاف في صرف الاستدعاء الى الكل وعندنا يتصرف
الى ما بعده وما يظهر فيه ثم الخلاف بين السامع في تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا او وليكم نفسا فسوف
الا الذين تابوا فان الاستدعاء رفع بعد ثلاث جل في الاولى منهن الامر بالجلد وفي الثانية التبري
عن قول الشهادة وفي الثالثة الجزم بالسق بعد ثمانية الفادق بعد التوبة وعندنا لا
تقبل مع الاتفاق منا ومنهم على ان الاستدعاء لا يرجع الى الجملة التي فيها الامر بالجلد لكونه حق الادبي
فلا يقطع بالتوبة خلاص الشرط لانه بدل الحج لقابل ان يقول المراد من التوبة لا يخلوا اما ان
يكون هو العبد او لا لسبيل الى الثاني لانه من ساق العبد ولا الى الاول والزام ان يكون مثل

تخصيه بالنسبة الى الشارع وموجه بالنسبة اليها والصواب هو كاح الاخوات الحج فان قيل
لم يمكن المراد من النص قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فانها خير منها او مثلها كما قيل
فانه مخرج في الجواز اوجب ان صدق الشرطية لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن ان يقال بان المقدم
حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى قول وجهك الاية وفيه نظير لان الاحتجاج مع اليهود
وهم لم يلزموا بنصوصنا بل المراد من قوله بالنص ما ورد في السورة ولقوله الجواب انه
لا منافاة بين الحسن والفتح في وقتين كالطبيب الحادق بالمرض يترب الدوا في وقت ويمنعه
في وقت اخر لا خلاف في احواله وتبديل المصلحة فان قيل الامر بخرج اسماء على بدل على حسنه
ثم تحته قبل وجوده بول على تحته قبله من الزبح وقبحه في وقت واحد قلت ذهب بعضهم
الى انه ليس بنسخ وانما هو اختلاف لزمح الساة بدلا عن ذبح الولد اذا اندرا اسم لما يقوم مقامه في
في قبول ما يتوجه اليه من المكروه وذهب بعضهم الى انه نسخ لكنه ليس من قبيل النسخ قبل التمكن
من الفعل كما في نسخة صلاة ليلة الحراج للفرع بانه يمكن من الذبح وانما امتنع لما منع من الحراج
وحله اي النسخ الذي يرد عليه حكم ينبغي ان يقبله شرعاً فيخرج بالاول والاخبار
الماضية والحالته والمستقبله مما يودي نسخة الى كنهه ارجح خلاف الاخبار عن حد السبي
وحسنه كهدا حلال وذالك حرام وبالنسبة الى الاحكام الاصلية لانه لو لم يحتمل الحج
بمعنى لو لم يحتمل ان يكون مشروعاً كالنفس لا يمتنع عدم شروعية فلا يحتمل النسخ ولو لم يحتمل ان لا يكون
مشروعاً كالامان بالله وصفاته لا يمتنع شروعية وعينه من ورة فلا يجري فيه النسخ ايضا فتثبت ان كل
النسخ من جازرات العفول لامن واجباتها وممتنعاتها وانما كان ذلك لان النسخ لما كان بيان مدية
الحكم في الحقيقة لا بد ان يكون حكمه حكماً يحتمل ان يكون وقتاً الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون
النسخ بياناً لمدته كما يقال حرمت لدا سنة اي مثل ان يقول الشارع حرمت الميت القلبي
سنة او اخته سنة وذلك بان يكون حكماً يحتمل الحج قال القاضي الامام وليس هذا النوع مثال من
المصنوعات وذكر في بعض الحواشي مثاله قوله تعالى نزعوا عن سبيهم دابا وقوله تعالى تمتعوا
في داركم ثلثة ايام قيل وليس بمستقيم لان ذلك ليس من الاحكام والكلام فيها والجواب عنه ان نزعوا
يعني ازرعوا فدل على قوله فلزروه في سبيله فكان من الاحكام على ان المقود ايراد المثال ثم هذا
النوع لا يحتمل النسخ قبل معنى تلك المدة كانه لما وقته بالسنة متلا فقد اجتزأ بحسنه السنة فالنسخ
شاهد لذلك المبدأ والخط تعالى الله عن ذلك وفيه نظران هذا التركيب لا يربط على صحة هو مواعدا
ثم نسخ بطل الحد او ناسد بضا مثل ان يقول الشارع اوجبت عليكم الصوم والصلاة ابدًا ولهذا
كما ان التقييد لقوله تعالى الى يوم القيمة بضم الالف وقتنا وهذا النوع لا يجوز نسخه اتفاقاً وان
مثل بعضهم لانه خلاف لا يفيك دلالة لان بيان التوقيف بعد التفسير على التابيد لا يكون الاعل
جهة وجه المبدل او ظهور الخط تعالى الله عن ذلك هذا اذا كان التابيد بعد الحكم كالوجوب
مثل الصوم واجب مستمرا ابدًا اما اذا كان قيداً للواجب مثل صوموا فذهب الحماص وان يرد
فمنس الاية كقولهم لا يمتنع من احبابنا الى انه لا يجوز نسخه وذهب الجمهور الى انه يجوز نسخه ومال

إذ لكان جماعة منا ومن المتأففة وأخبار أبو البر من أصحابنا
لأن المفود بيان المثال اعم من ان يكون خبرا او غير اذا المثال لا يجب ان يكون مطابقا لانه لا يمتنع ان
الشاهد على انه يتعلق به وجوب اعتقادنا ببداهة الجنبه والمشارفهما وهو من الاحكام فصح افرادها منها
لأن هذا ولا يبي بكونه حتى تنوه حادثة فاني شرع بفتح به شرع بفتحنا والافعلي ياتي بعد بيننا
لكنه تابع لشرع بيننا ومقرره ويمكن ان يجاب عنه ليجزى الخاوه ان الجواب اذا كان بصيغة
الامكان لا يكون قويا بل يكون فيه شيء وهذا الجواب ظاهر جيد قوي ولهذا ذكر بعض المحققين السؤال
بصيغة قبل والجواب بصيغة قلنا وهو المناسب والتاريخ لما في صيغة السؤال قبل والجواب حصل في
علاقته خزانة وحواله اذا لا يجوز فيها من باب التقييد والاطلاق يعني عدم الغوي في الجنبه فقد
المر التجره ولما قيل ان يقول بغيره المطلق شرع عندنا لمسلم ولكنه شرع بمعنى الاصره كما ياتي وان كلامنا هنا
في الشرع صريح ومعنى اعلم ان هذا الخلاف اي المذكور في شرع الحسن في غير احكام الشرع قوله اما لو كان فيها
فوق الامر والشيء كروي فيه الشرع فيه بان ورد الجنبه على شرع بطعام محرمة وان كان في حكم شرعي موقت
او موبد فلا يصح الشرع بان في التاريخ هذا الشيء خلال الوقت كذا او ابدا فانه لا يجوز شرعه قبل مضي المدة
للزوم البدا اي شرط جواز الشرع الصبر انما يعود الى الشرع كما في حله فعوده الى الجواز عودا الى غير مذكور
فكان الانسب ان يقول واما شرطه اي شرط الشرع وهو ما توقف عليه حوار واعلم ان الشرع شرطها بعضها
متعلق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين ومثل كون الناسخ متعلقا عن المنسوخ متأخرا عنه
ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها يختلف فيها مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واستراطا البطل
للمنسوخ واستراطا كونه اخفا من المنسوخ او متله فانها شرط لصحة الشرع عند قوم ومن الشروط المختلف
فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يفي بربح بيع الفعل المأمور به بعد ما وصل الامر الى المكلف كان يبور
باربع ركعات في وقت بعينه ثم يدرك من ذلك ما يسع فيه اربع ركعات فذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل
الحديث الى انه ليس بشرط لصحة الشرع بل يجوز الشرع قبل التمكن من الفعل وهو المختار وذهب بعض أصحابنا
كالشيخ الى منصور المانعدي والفاضل ابى ريد والخاص وبعض أصحاب السافعي كالصفي وبعض الحنابلة
وجمهور المخزله الى استراطه وصورة المسيلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد
قبل دخول وقت الواجب كما اذا قبل صوموا غدا ثم قبل قبل الجهر لا يقوموا والتا في ان يرد الناسخ
بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء من بيع الواجب كما اذا قبل صوموا غدا ثم شرع في الصوم فيقبل له
قبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه فاما هذا ونقل عن الكرخي من أصحابنا ان الشرع لا يجوز قبل الفعل
بيان ملاك العمل القلب الخ لوقال القلب وعمل البدن بالافاضة بدون لام كان احسن الابل
ان الايمان راس الطاعات ولما قيل ان يقول الاستعداد بالايان غير ما مضى لانهم لا يبتدأ باليقول
والحقيقة وتصح كونه محل النزاع والحديث مذكور في الصحيحين ولعله الامة باليقول هذا الكلام
ويصح لما يقال هذا الحديث من اصل الاحاد فلا يصح التعليل به فمما طرقت العلم ويعسر الرفع ان هذا
سهمور فذكر في الصحيحين نفعه الامة باليقول وهو في معنى التواتر لان قبل الخبر له سكون المعراج اصلا
ومناقبه منهم يقولون لم يرو في حديثه العراج ذكر في حديثه خمس صلاة وخمس صلاة وانما ذلك مذكور في الصحيحين

هذا الحديث لا يصح
في الصحيحين
ولا في غيره
من الكتب
التي فيها
الحديث

غير ما ركب الحديث فلم يحول القول بكونه من زيادة النقص الى النبي صلى الله عليه وسلم كان اصل هذه الامة
كان مبتدأ باليقول والاعتقاد في حقته وفي حق امته ويجوز ان يقال بامته لوقوع تنقيته كما قيل بغيره
وكان النسخ قبل التمكن من الفعل في شئ واحد قلنا الملازمة بمسوغه لان على الحسن لا يثبت
لما سوره بحجود التمكن من الفعل قبل وجوده لان الخبر صفة له فلا يمتنع قبله فعل هذا بل يمتنع ان لا يجوز
النسخ ما لم يجره الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده اتفاقا ولم يلزم شيء مما ذكر في الجواب قبل
للتمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وذكر في جرح الباري ان هذا الشرع بالنسبة الى الامة جل
بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم لانه كان بذلك قطعاً ثم نسخ بعد ان بلغه قبل ان يفعل والمصلحة محجة
في حقته لان التحقير بالدليل العقل جازي دون النسخ ولذا يجوز التحقير بالاجماع وخبر الواحد
دون النسخ وكيف نفسا وبان في التحقير بيان والنسخ ابطال والابطال منهي من المتأففة كان يقول
لا يجوز النسخ بقياس السنة ويجوز قياس نسخ من الامور وكان يقول كل قياس يخرج من القوان يجوز
نسخ الكتاب به وكل قياس يخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة وما ذكره مغيث فان الوصف الذي متاهو مناط الحكم في الاصل غير منقطع بانه
المعنى في الحكم الثابت بالنسخ حتى لو كان المعنى منقطعاً به بان كان منصوصاً عليه جاز النسخ به ايضا
كالنسخ بكون الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء والنسخ بيان مدة الحكم وكونه حلالا في ذلك الوقت ولا يحا
للوي في انتها الحسن في شيء عدا الله تعالى على انه لا اجماع على خلاف الكتاب والسنة وان لم يطلع عليه
ولا يلزم من عدم اطلاعه عليه عدمه في نفسه ولا عدم اطلاع اهل الاجماع عليه فلا يصح ان يكون
ناسخا لها ولا ان النسخ لا يكون الا في حق الله صلى الله عليه وسلم لانه لا اجماع بدون رايه واذا وجد
قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع سوما للعلم بعد ولا نسخ بعد قال في الحشر
جاز نسخ الاجماع بالاجماع اعلم ان القياس والاجماع كما لا يخفى ان الكتاب والسنة لا يخفى انهما
ولا يفتح احدهما والاجماع بالاجماع ولا القياس بالقياس على الصحيح يلزم اجماعهم على الخطا فيه
شي لان حقا الدليل لا يستلزم الخطا قلنا شرط القياس عدم مخالفة الاجماع ولذا قلنا لا يجوز ان
يكون القياس ناسخا للاجماع لاننا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يملك جعله ناسخا لان
شرط النسخ ان يكون متراجعا عن المنسوخ اما اذا لم يعلم تراخيه وكلامه فانه تحصيله لان التحقير اقرب
من النسخ لبقا حكم العام ثم لا يخفى ما في الجواب قال بعض المعتزلة يجوز ان يكون الاجماع ناسخا
للكتاب والسنة والاجماع واليه ذهب علي بن ابيان من مشايخنا وانما يجوز نسخ الكتاب متقفا
لما بين ان القياس لا يصح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يوجب بطلان ذلك الا الكتاب والسنة لا يخفى
دليل الشرع على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت النسخة اقوى من
الاول او موافقا في القوة بخلاف ذلك ويجوز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة عندنا
وهو مذهب جمهور الفقهاء والاشاعرة والخزعة واليه نصر المحققون من أصحاب السانغ
وقال السافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة فولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ
السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه عدم الجواز والاخر الجواز وهو الاول بلحق كذا وكه

من احباب الشايخ في القواطم ولما قيل ان يقول المسوخ ما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والمسترا
انما يكون بعد ذلك يكون ناسخا اللهم الا ان يقال المسوخ من فيه صلى الله عليه وسلم كالمسوخ وفيه
شيء لا حاجة الى قيد السواير وجوابه ان المراد بالخالفه عند الغرض اذا حل النسخ ولانه
بدل عن الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لانه قال وما خالف فردوه والنسخ مخالف النسخ هذا
يتبين ان السنة لو كانت متقدمة على الكتاب لردت به وليس النسخ الا هذا فيكون مستورا لا لزوم على انه
قد قبل واجيب ايضا عن هذا الحديث بانه لا يكاد يسمع لانه تعالى امرنا والتمنا اتباعه بقيد العرض
فيكون مخالفا لكتاب فلا يسمع وليس صحيح المراد به اجازة لاحاد كما لم يسمع من الرسول بدليل قوله اذا رو
ولم يقل اذا سمعتم اذا سمعتم منه كالمسوخ وجوابه ان المراد من قوله ليس ليبلغ اجيب ايضا
بان النسخ عبارة عن بيان انها من الحكم فيكون نسخ الكتاب السنة بيان انها حكم سنة بالسنة
التوجه ان بيت المقدس فانه عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلاة حيث كان ملة ولما هاجر الى
المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس وان لم يثبت فلا يستدل ان التوجه الى بيت المقدس ثابت بالسنة
قد نسخ بالكتاب هكذا لو اوفيه شيء اذ لا دليل على كون التوجه ثابتا بالسنة سوى انه جبرئيل
في القرآن وهو لا يوجب التيقن بان التوجه الى الكعبة او لا كان ثابتا بالكتاب او بالسنة لانه غير متلو
والحجاب انه كان ثابتا بالكتاب بائنا مع ملة ابراهيم ولا ان الكعبة كانت قبلة الانبياء وشرع من قبلنا
شرع لما لم يرد بالنسخ ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روي عابشة رضي الله عنها الخ قيل فيه
بحث فانه لا نزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يجرى خبر الراوي من غير سند حديث في ذلك على ان
قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لكم اكل الدواب
انيت اجوزهم واجيب اذ ملة لانه يعلم بالراوي بحمل على السماع ونسخ الكتاب بخبر الواحد جائز في
حيوة النبي صلى الله عليه وسلم لم ينسخ هذا النسخ انما كان في حياته عليه السلام وقوله اباح لاستلزام القرآن
المستلواذ السنة ايضا قرآن يفيدها الحل والحرمه والاباحة ولو علمت فيه قرانا لتلك اذ هو الاصل
وانا احللنا لم يعرفنا اخره وليس سلم فليس له دلاله على حل ما زاد على النسخ قال شمس الائمة اتفقت الصحا
رضي الله عنهم على كون هذه الآية بمعنى قوله تعالى لا تاكل من ثمرها سنوخة وناسخها غير متلو في القرآن
قول انهم اعتقدوا اجواز نسخ الكتاب يعجز فكيف يتوكل خبر الواحد الخ هذا السؤال مع جوابه
ظاهر جيد في حد ذاته لكن ليس له تعلق بهذا المقام مما نحن فيه وهذا وقد رجم في شرح البديع ان
ايه الوصية تحت باية المواريت وقد رد ذلك لا تقا في شرح المنتخب والشارح رحمه الله عليه اخذ
من بعض الشارحين عند قول بعض القتيبين يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حيوة الرسول فاعترض
بعض الشراح بهذه العبارة هذا الاعتراض واجاب بهذا الجواب فانه راجح ظن ان هذا السؤال
مناسب لما نحن فيه وليس كذلك اذ لم يتقدم شي يفسد منه هذا السؤال اللهم الا ان يقال فيه
مناسبة باعتبار حديث عابشة فانه خبر واحد نسخ به الكتاب لكن الجواب المذكور لا يناسب على
هذا المقدور وانما المناسب الجواب الذي ذكرناه قبل هذا فاعلم والله الموفق قرآن
متلو فيكون منه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجملا نظر

الحكم الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب النسخ بقوله عليه السلام ان الله
لم يزل في حق خلقه الا لا وصية لوارث فقد وجد نسخ الكتاب بالسنة في القرآن واعتراض بان
الوصية للوالدين والاقربين انما يتحقق ببيان المواريت وفي قوله تعالى بوصيكم الله الآية لا
هذا الحديث واجيب بان الثابت باية المواريت وجوب حق بطون الارث وهو لا ينافي بوث
حق اخوة فلا دفع للوصية الا السنة ذكرا لا امام السخني رحمه الله ان المنقذ باية المواريت انما
هو وجوب الوصية لاجوارها والحوار انما يتحقق بقوله لا وصية لوارث فردة نفى اصل الوصية لكن
لا يجوز ان جوارها ليس حكما شرعيا بل باحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية
المواريت فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة لكن الامة تلغنه باليقول فالحق بالتواتر
فيه نظر لان ثلث الامة له باليقول لا يلحقه بالتواتر بل بعض الاحاد تلغنه الامة باليقول
فيروا نسخ هذا الحديث على قاعدة تم من ان نسخ الكتاب لا يجوز الا بالتواتر وان ادعى انه مشهور
لمجرد دعوى الشهرة لا يفيق بل لا بد من دليل ولين سلما انه مشهور فالمرحور لا يجوز به نسخ المحض
وانما يجوز به على المض لكن قال صدرا التريفة ان النسخ بالخبر المشهور جائز عندنا وهو خلاف
المقرر في كتب الاصول اللهم الا ان يروا بالنسخ الرواية فانها نسخ يعني وكلام البردوي يسير الى
ان النسخ بخبر الواحد اذا كان قطعي الدلالة لان النسخ انما يجوز في جوه اذا كان قطعي الدلالة لان
النسخ انما يجوز في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم والسواير والتهمة بعد ذلك اجاز النسخ بهما
جازه ايضا لكن يجوز ان يظهر بهما بعد النبي صلى الله عليه وسلم نسخ الكتاب لا بخبر الواحد
والمسوخ انواع لما فرغ عن تفضيل النسخ استار الى تفضيل المسوخ اربعة اقسام نسخ التلاوة
والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا يخفى ان هذا
التفضيل انما هو في نسخ الكتاب اذا حديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون مسوخ التلاوة
بل الاجري نسخ الا في حكمه والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظره ولما قيل
ان يقول النسخ بوضع حكم شرعي قلنا هذا لا يرد على عرقه بانه انما الحكم لانها مدرته اسما
من عرفه عاذا كوفجاء بان هذا النوع من النسخ كان جائزا في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ولا يستلزم
في قوله مستفرك فلا يفسد الامانة الله وقال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فانها يدك
على الجواز فالعريف المشركي كما هو عبارة الفقهاء القرآن يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه
ابن سعد وادي السواير وكان المناسب روياه ليروجع الميراث الى ابن عباس وابن سعد فان رجوع
المراد الى رجوعه الى احدهما ولم اذا لم يثبت السواير لهم تحت القرابة فكيف يتصور
نسخ التلاوة وهذا سمة السؤال وبقي حكمها لا تعلق له بالسؤال وانما هو من سمة الكلام
الاول كان الاستنباط مقدم هذا على السؤال بان يقال تحت تلاوتهما يعرف القلوب عن حفظها
منك الروايتين او بالابحار وبقي حكمها كذا قاله في الاصل الح ولما قيل ان يقول ان
قراءة اي قرأه ابن سعد وادقراه بن عباس الخ وكان الواجب ان يقول قراهما وهذا السؤال
مكرر لانه تقدم الجواب عنه في قوله قلت ذلك اي السواير شرط فيها بقي بين الخلق لا شرط ما نسخ

لعدم احتياجه الى القطع وكان الشارح رحمه الله يبيّن ذلك السؤال مع جوابه مع قرب المسافة او ظن
ان هذا السؤال غير ذلك وليس كذلك بل هو عنه غاية ما فيه انه لم بكل السؤال الاول وكله هناك وذلك
مثل الريادة على النص اختلفوا في الريادة على النص شيخ ام لا وتحرر محل النزاع ان الريادة ان كانت عبادة
مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فليست بنسخ اتفاقا وان لم يكن كذلك فهي بيان اتفاقا ان كانت
المريد عليه كورود الهادة في وجه الهدف مقارنا للحد والادنى محل الخلاف وذلك زيادة وصف
الايمان في رتبة الكفا والاقرب على الجلي في حد الرتبة واختلفوا في ذلك على ستة مذاهب الاول
انها نسخ واليه ذهب على الحقيقة والثاني انها ليست بنسخ واليه ذهب السافعة الثالث ان كانت
الريادة ترفع مفهوم الخالفة فتصح والا فلا الرابع ان غيرت المريد عليه حيث صار وجوده كالعدم شرعا
فتصح والا فلا واليه ذهب القاضى محمد الجار الحاسر ان احدث مع المريد عليه بحث لم يرفع العقد
والانفصال بينهما فتصح والا السادس انها ان رفعت حكما شرعيا بعد تبينه بدليل شرعي
وفيه بحث لانه ان اراد ان المبدل الى اجتهاد عنه بان اختيار الاول وينبغي كونه من مفهوم اللغة
لوصح كونه من منطوقها لان دلالة اللفظ غير الدلالة باللفظ وما نحن فيه من الاول وهو
منطوق لا مفهوم ولنا ان نختار الثاني ونمنع كون العدم الاجل لا يكون حكما شرعيا لانه انما يكون
كذلك اذا لم يصف استمراجه الى شي اما اذا اضيف فهو حكم شرعي كعدم جواز الصلاة بغير طهارة
على اننا منع كون ذلك عدما اصلها وانما هو عدم شرعي فاشي عن سبب خاص فيكون حكما شرعيا فافهم
قوله لانا الريادة نسخ عن الخالفة اعترض بانكم قد ردتم النسخة والتعديل عن الواحد اوجب بان
الريادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزا الاجل فلا يكون نسخا فلا يمتنع خلاف الريادة بطريق القرطبة
بمعنى عدم النسخة يدونها فانما ترفع حكم الكتاب فان قيل فهل رند نصيب العام على سبيل الوجوب
فالجواب ان الخبر فيه غريب مع عموم البلوي فان قلت اذا اقتصر المصل على النسخة تكون فرضا لاحاله
فتكون فرضا على الاطلاق اد لا قابل بالفضل فلما التزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا
اقبض على سورة البقرة فانما تقع فرضا ولم ترفع فرضا بالاجماع فان قلت تكون النسخة فرضا
واجبا مع انها مستاقبة ان ضرورة ان العرض بما ثبت بقطعي والواجب ما ثبت بظني قلت في فرض
من حيث كونها قرانا واجبا من خصوصية النسخة وعندنا في الحقيقة ليس لانها فافت قوله
حاصله ان التخصيص للاخراج الى لا اخرج بعض افراد العام من حكم العام والتعديد للآيات
لان الحكم بعد زيادة تعيد الايمان في الرتبة المذكورة في كفارة اليمين ثابت بالمعنى لا باللفظ
وهو الرتبة وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام احديث اخرجه
مسلم من حديث جماعة بن الصامت قوله فصل افعال النبي عليه السلام المراد منها الافعال
الاختيارية التي تقع عن قصد لا عن طبع وسهو وقوم واعما وذلة ولم يكن بياننا لمحل الكتاب
ولا اختصاصه لان الكلام فيما يقع به الاقدام والاشي من هذه المخرجات كذلك فان قلت الانبياء
معصومون عن ان يصدر عنهم حرام وبلا يمكن صدور لا يتباني الاختراعه فلا يصح اخراجه
قلت قد اختلف العلماء في العصمة وما عنه العصمة اما الاول فذهب قوم الى انها عدم امكان

الايمان بالمعاصي خاصة في البدن او النفس يقتضي امتناع الاقدام على المعاصي وذهب قوم
الى انها عدم القدرة على المعصية مع القدرة على الطاعة وذهب قوم الى انها سر يفعله الله تعالى
بعباده لا يتباني معه الاقدام على المعصية بشرط ان لا يتباني به ذلك الى حد الاجاز لها عند هؤلاء
اربعة الاول ان يكون لنفسه او بدنه خاصة بمعنى ملكه مانعة من العجز الثاني ان حصل ثلث
ومنافاة الطاعات الثالث تاكد تلك ستابع الوجي والبيان من الله الرابع انه متى صدر
عنه من باب ترك الاولي والسيئات لم يتحرك بهما بل يعاقب وينقض الامر عليه فاذا اجتمعت
هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما واما الثاني فقد ذهب القاضى والتمس الحقيقى عقلا الى
انه لا يمتنع على من قل بعصية ما من المعاصي مفرقة كانت او كبرى وذهب القاضى الى منع الكبار قبل
البعثة دون الصغار واما بعبته بعد البعثة فقد اهل الرابع على انه معصوم عن فعل باجمل
بصدق فيما دلت الحجج على صدقه فيه من دعوى الرسالة وتبليغ الاحكام عن الله تعالى ثم اختلف
العلماء في جواز صدورها كل بصدقه بعد البعثة بطريق الغلط والسيئات فمنعه الاكثرون
لاستلزام مناقضة دليل الحجج الذي هو حق وما ناقض الحق فهو باطل واخاره الاستناد
ابو اسحق الاسفرائيني وجوز القاضى ابو بكر لان الغلط والسيئات لا يخلان بالمصدق في المقصود من
الحجج فانها دلت على صدقه فيما يصدر عنه بطريق الصدق والنبيل عن الله تعالى واما ما
كان من قليات الغلط والسيئات في داخل تحت التكليف ولا التباس مع وجوب البيان اذا وضح
شي منها اما من البش نفسه لقول موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان واما من الله تعالى لقوله
تعالى وعصى ادم ربه وقال تعالى ولم يجل عزما فلاجل وقوعهما بالوثوق وما تغفل عن الانبياء
لما يشعرون كذب او بعصية ان كان بطريق الاجاد مردود وان كان بطريق المواثر مرفوف
عن ظاهره والاحتمال على ترك الاولي او قبل البعثة ونعصل ذلك في الكتب المبسوطة لانها
ليست بعصية وان كان الشرع اطلق عليها اسم العصية بحجاز الكون فكل منهما فعل حرام الا ان العصية
مقصودة بعينها الفاعل والزلة غير مقصودة بعينها له واما ساقه اليها فمباح حصل
له بذلك دليل على فضل الفاضل وعن اصوب الاصواب لا عن حق الباطل ولا عن طاعة الباطل
ولا عن طاعة العصية مواخر به ويلازم عليه بجلالة قدره ورفع منزلته الا يركب ان سبها
المؤمن حسنات الارار مباح المباح ما يحير فيه العاقل بين الحصيل والترك عا
والا بول الحلية التي لا يخلو اذوي الروح عنها كالنفس والقيام والاكل والشرب والمسح
بالوصل اليها بدليل دل على رجحان ايقاعه منه عليه السلام على وجه لا يلام على تركه والواجب ما
يوصل اليها بدليل دل على تاكدا ايقاعه عليه تاكدا القرب من تاكدا الافراخ والعرض ما ثبت
اقتضاه عليه بدليل لا يبره فيه وان كان غيرهما الخ لم يبين الشارح هذا المقام على
ما ينبغي فقول ان كان فعله غير ما ذكر علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور
يعتبر ان الله تعالى في الايمان بمثله ذلك على تلك الصفة حتى يقوم دليل الحضور لانه شرع والاهل
في افعاله الشرع وقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا والاشعرية وبعض اصحاب الشافعي انه علم

مخصوص بحجتي دليل على مشاركة غيره ايا فيه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة
العمالات فتعلمه يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب فاختلف فيه على ربيعة
مذاهب ذكرها الشارح منها ثلاثة ونزل الرابع الكفاية ذكره المصنف لكنه لم يحينه على ما ينبغي لان
الذهب المختار اعتقاد الاباحة في حقه مع جواز الاباحة فيه في حقه جواز الاتباع فيه حتى تقوم الدليل
على المحذور وهو المختار لانه شرع عليه اللام وبين الشارح قولنا لكرحي على ما ينبغي اعتقاده
الاباحة في حقه مع عدم جواز متابعتها فيه لا مكان الاختصاص به لقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اطعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله واتبعوه لعلمكم
تتمدون وهذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا ولما قيل ان يقول بحد النصوص ليس بشيء
لان مدعاهم هذا البعض شيئا اعتقاد الوجوب في حقه ووجوب الاتباع في حقنا هذه الادلة انما
تفيد وجوب الاتباع في حقنا هذه الادلة انما تفيد وجوب الاتباع في حقنا لا اعتقاد الوجوب
في حقه فيحتاج فيه الى دليل اخر مما نلناه فعا لثمة الجاهل بان قال كيف سماع للنبي
الاختصاص والحكم به مع نومه الى ما يوجب علم اليقين وهو الرحي واليه الاستشارة بقوله عليه السلام
ان روح القدس نزل في روحي ان نفسي لم تمت حتى تتكلم وحقها فالتقوا الله واجتهدوا في الطلب
والروع بضم الراء القلب وسمى هذا النوع خاطرا للذات جعل الاختصاص منه عليه وحياله حاصله
انما قلنا بان اختصاصه عليه السلام وحي باطن لانه لا يفر على الخطا كما يفرض الصواب واعلم ان العلماء
اختلفوا في جواز الاختصاص مع الانبياء عليهم السلام وكونهم متعبدون به فمالم يوح فيه من الاحكام
فابي ذلك بعضهم كالاعرجية والشرقية والمثلكين وجوزوا اخرون فقالوا له العمل بالراوي
في الاحكام الشرعية التي لم يوح اليه فيها وحي واليه ذهب مالك والشافعي وجماعة الحديث والامويين
وهو منقول عن ابي يوسف لقوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار والانبيا عليهم السلام اعظم الناس بصر
واما ما في قطعة واحتمل استنباطا فكانوا اولي بالدخول تحت هذا الخطاب العام وغدنا هو ما مور
بانظار الوحي فيهم لم يوح اليه لا احتمال نزول الوحي بما يعني عن الراوي اذا انقطع طرده عن الوحي بعد
مدة الانتظار والقدر خوف فوت الغرض وجوابه ان قوله وما ينطق عن الهوانزل في
شأن القرآن لم اعترض بان العرف لعموم اللفظ لا خصوص السبب واجيب بان ذلك اذا امكن ولا
يمكن ذلك وهمنا لانا تعلم بعينا انه عليه السلام كان ينطق بدرون الوحي في كثير من امور مثل
الامر والترب والمصاحبة مع الامل فوجب تحميمه بالسبب لما عرف ان العام اذا لم يمكن اجراه
على العموم يحمل على اخص الخصوص الا انه عليه السلام معصوم عن القراء على الخطا لم اعلم ان العلماء
اختلفوا في جواز خطابه عليه السلام في اجتهاده فاكترهم على انه لا يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام
فلو جاز الخطا عليه لكان ما مورين باتباع الخطا وذلك غير جائز والمختار انه يجوز وهو مذهب اكثر
المصنفين لقوله تعالى عفا الله عنكم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطا في الاذن لم يكن لا يحمل القول
على الخطا لما ذكرنا انه يودي الى الامر باتباع الخطا هذا اولنا بل ان يقول هذا منقوض بوجوب
اتباع القوم المجتهدين من مانع جواز تقرير الخطا على انما لا نسلم انه يودي الى الامر باتباع الخطا

بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب علمائهم مذهب الخطا و صواب مطلقا كما هو مذهب
موريه اذا عرف هذا فاذا افترق الله تعالى على اجتهاده ولم يبين خطاوه كان ذلك دلاله قاطعة على
الحكم بالنسبة فتكون مخالفة حراما لاحتمال الخطا والقراءة عليه لانهما جائزان في حق الامم
فلا يتعين الصواب في حق واحد وان كان الحق لا بعد وهم فيجوز لكل واحد مخالفة الآخر بالاجتهاد
لاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطا في اجتهاده وهو القدر في القلب لم وقيل الاله
ما يخلق الله تعالى في قلب العاقل من العلم الضروري الداعي للعمل المرغوب فيه هذه الصفة
وهي كونه محمدا متبناه للحكم في حقه او ملزمه لغيره وان كان الهام الاوليا محجة في حقهم بانه
ليس محجة كان المناسب ان يقول اي بانه محجة ملزمة فانه المراد بالصفة المحجة لاسيما تامله
وترايع من قبلنا الخ كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين ان الله عليه السلام كان
متعبدا بها وان كل شريعة ثبتت بنبي باقية في حقه من بعد اليوم القيمة الا ان يقوم الدليل على النسخ
فعل هذا يلزمنا شريعة ذلك النبي الا ان ثبتت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا
واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشريع من قبلنا وان شريعة كل نبي تدعى بوقا
اوسعت بني اخرا لا مالا يحتمل التوقيت والانتساح كما لو جدد فعل هذا الاجور العمل بها امامهم دليل
على بقاها بديان الرسول المبعوث بعده وذهب الجمهور من متابعينا الى ان ما قضى الله تعالى ورسوله
عليه السلام يعني ما ثبت بكتاب الله تعالى او ببيان الرسول انه كان شريعة من قبلنا يلزمنا العمل
به على انه شريعة لبعيننا مالم يظهر نكح وهو اي التقليد الخ اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع
الانسان غيره فيما يقول او يفعل يعتقد الحقيقة من غير نظر وتأمل في الدليل كان هذا المتبع جعل
قول الغير وفعله قلاده في صفة من غير مطالعة دليل فغل هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقيا
لانه على الدليل معنى تقليدنا الانبياء الا انه سمي تقليدا باعتبار الصور وكذا لا يسمى اتباع العبيد المستفيين
والارحوم الفاضل الى اليهود ولا الراجح الى الاجماع تقليدا لقيام المحجة على وجوب العمل بالاجماع وقول الشاهد
والمتفرقان المتفرجين كون الاجماع محجة وكذا اوجب النص على القاضي الاخذ بقول العدل وكذا الرجوع الى
قول الرسول لا يكون تقليدا الاداسه اوجب علينا اتباعه كان اتباع هذه الامور اتباعا للدليل وعلى هذا
لا يتصور التقليد في الفروع ولا في اصول فلو جاز تسمية العاقل تقليدا مع ان قول المجتهد محجة في حقه جار
بتعبئة المجتهد المتمسك به قد يطلق بالتقليد على الرجوع الى هذه الامور وان كان ذلك اتباعا نقول
الغير مع الدليل مطلاحا اذا لا مساحاة في الاصطلاح فان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء كذا في شرح
الدرر ثم التقليد على أربعة انواع تقليد الامة صاحب الجرح وتقليد العالم صاحب الدار والنظر في الفقه
التقليد لسبقه على اقاربه من انفقوا وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الانبياء الالهة والاولاد
الاولى محجة لانها ليست بتقليد كحضر لانها تقع عن ضرب استدلال لانا انما عرفنا بحجة معجزة بالنظر
والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب الجرح لا يكون الا صادقا وكذا تقليد العالم من هو فوقه لان زيادة
المرتب لا تعرف الا بصرف استدلال وكذا العاقل ما يميز بين العالم وغيره الانوع استدلال والرابع
باطل لانهم انبعضهم سميهم بغيرهم بلا نظر واستدلال وهو الذي دم الله تعالى به الكفر بقوله تعالى

قوله تعالى وانكم احد من امتنا فما اعطانا الله تعالى فيكم عروق ل كل الناس
افقه منك يا عمر حتى النسيان في البيوت وان صح فهو محمول على انه اعذر على الكف عن المناظر بعد
لما علم من ثبات حجر مذهبه واجيب عنه الخ حاصل ما اجابوا به عن هذا الحديث انه لا دالة
على عدم نقل الخبر عن غيره ولا على اختصاص الاجماع العقبين بهم وبخاصة بالذواظر اشرافها وقضاها
لا سق فضل غيرها ولا على اعتبار اجماع اهلها فان مله مع فضايلها لم يتدل على ذلك ادلا امر للجماع
فيما نحن فيه وانما العلة للعلم والاجتهاد والاستبعاد وذلك من ملكنا ولغة اهلنا فحمله
بعضهم عن ترجيح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى الرسول وحمله بعضهم على
ترجيح اتباع اجماعهم على اتباع اجماع غيرهم ترجحا لا يمنع مخالفته وحمله بعضهم على المنقولات
المتممة كالاذان والاقامة والصاع والمددون بخبرها حتى قيل ان ابا يوسف رجع الى مذهبه
في هذه الامور لثبوتها ابناء المهاجرين والامصار وانما قدم على ذلك وصح ابن الحاجب ان مذهب
مالك ان اجماع اهل المدينة حجة على الاطلاق ولم يرض هذه التاويلات وقيل يشترط
الخ اختلف القائلون بحجة اجماع من بعد الصحابة في انه هل يشترط عدم الاختلاف السابق للاجماع
اللاحق ام لا وموردته اذا اختلف اهل عصر في مسيله على قولين واستقر خلا فم فذلك هل يمنع اتفاق
الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في ذلك المسيله وهل يكون عدم الاختلاف شرط الصحة
ام لا فذهب اكثر اصحاب السانفي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسيله اجتهادا به كما كانت
واختلف متابعيها في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند
علمنا التلايه وهو مختار في الاملام وينتج المصنف وهو الاصح في بعضهم فيما اختلف بين اصحابنا
عند ابي حنيفة يمنع من الاعتقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية مع ابي حنيفة وفي رواية
مع محمد وهو الاصح مستدلين الخ يعني ان هذا البعض الذين استوا الخلاف في الاصل المذكور
بين ايمننا استدلو عليه بمسئلة ام الولد وهي ان القاضي اذا ايقن ببيع ام الولد بفقد قضاؤه عند
ابي حنيفة وابي يوسف خلا فالحمد وقد كان هذا اختلفا بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز
بيعهما ندل على انما جعلنا الاخلاق السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق لانما لولم يجعله مانعا
لما جازوا بيعها والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا الثلثة لان الدليل الذي دل على ان اجماع الائمة
حجة لا ينفصل بينهما سبق فيه الخلاف عن السلف وبهما لم يسبق فيه الخلاف وانما نفد قضا القاضي
جواز بيعهما عند ما خلا فالحمد لان هذا اجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى
لا يكفر جاحده ولا يفتل والنفا اذا صادف خلا مجتهدا وخلاف الواحد مانع ابي عن انعقاد
الاجماع عند الجمهور وذهب احمد بن حنبل في احادي الروايتين ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر
الرازبي من اصحابنا الى انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كان في الاعتقاد فان قلت قد تفرد بعض
الصحابة في استيلاء واستم الاجماع مع خلاصهم خلا في طلبة في كل البروج حيث قال لا يفسد الصوم
وخلاف ابن عباس في ربه الفضل قلنا بان خلاف الواحد انما يعديه اذا لم يكن مخالف للنص ما اذا
كان فلا يقتدر به وخلاف ابي طلبة مخالف لقوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل ولا يتحقق ذلك مع

ولا ينافي هذا في النسخ لان عند محمول ما تقدم الاجماعين من قوس ولا يكفر جاحدا للاجماع السكوني
ان كان من الادلة القطعية يعني لما فيه من نوب البهينة كما قدمناه ولا ينافي هذا جعله قبل هذا
من الظنية نظرا الى هذه البهينة دلالة بمنزلة التهور حتى لا يكفر جاحدا لبهينة الاختلاف ويجوز
به الريادة على الكتاب **قوله** وتنايل ان يقول السكون في الدلالة دون المض فيكف يكون السكوني
اعل درجة من التقيض والجواب ان الصحابة لما اختلفت باوصاف لم تكن يعرفهم كان سكونهم ارفع من
من نصح غيرهم لاجماعهم على عدم حرمان الحدود وان لم يستلزم ذلك جار جعل البهينة شرطا في بعض الظواهر
لانه لا يستلزم لاجماعهم **باب القياس قوله** القياس في اللغة هو القدر
يقال قست الارض بالقبضة والتوب بالذراع اذا قدرتهما وقاس الطيب الجرح اذا سيره
بالسماول يعرف مقدار عقده ويستعمل في المساواة مجازا والعلاقة اللازمة لان تقدير الشيء بالشي
مستلزم للمساواة بينهما فقال فم العقل بالغل اي سواها بصاحبها ثم مله القياس في اللغة هو البيا
الان كلمة على جعلت صلة في الشرع فقبل قاس عليه لتضمن معنى البناء يدل على ان القياس الشرعي
للبناء لا للآيات ابتدا وفي الشرع الخ القياس في اصطلاح اهل الشرع قسمان عقلي وشرعي
فالعقل ما استعمل في الامور في اصول الديانات وقيل هو رد غايب الى شاهد يستدل به عليه والشرعي
ما عرفه المصنف واعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين العدم
قياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بعللة الجرح عن
الهم فانه قياس ولم يتعلم التعريف لان ذلك الاصول والفرع في العدم فاسد لان الاصل اسم لشي
سابق على وجه يبين على غيره والفرع اسم لشي لاحق على وجه يبين على غيره والعدم ليس شي ولا
قابل للانصاف بالسبقية والخوف ولا يستقيم منع القياس بين العدم وبين ودعوى ان
المثال المذكور انما هو قياس العدم بين العدم وبين وان البقي يحقق الفرق بين العدم والعدم
في المدق وان تحقق في المفهوم اذ لا يعني ما نسب الى العدم في الخارج الا ما قام به العدم فيه
والبقي وان اطلق مجازا او حقيقة لغوية واصطلاحا اعترا ليا على ما ذكره لا يطلق على العدم
في اصطلاح اهل السنة والتعريف الاصطلاحي لم فلا يليق الاتيان بما لا يليق باصطلاحهم واورد
ايضا على عكسه قياس الدلالة وقياس العكس فانما قياسان ولم يصدق التعريف عليهما لان الاول
مساواة فرع لاصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم بل دليلا له كقياس البند على الجز في النخ
جامع الراية الدلالة على الستة المطربة والمقرير في العلة لا يسهل المقرير في دليل مساوئها
فلا ينعكس والتاني آيات تقيض حكم الاصل في الفرع لا فترافعا في علة الحكم لاستعمال الفرع على
تقيض علة حكم الاصل لتولنا في استراط الصوم في الاعكاف المطلق لما وجب الصوم في الاعكاف
بالنذر بالا اتفاق وجب في الاعكاف بغير نذر بدليل عكسه في الصلاة فانها لما لم يجب في الاعكاف
بالنذر بالاجماع لم يجب بغير نذر فالاصل في هذا القياس هو الصلاة والفرع هو الصوم والحكم
في الاصل وهو الصلاة عدم وجوبها في الاعكاف والتقدير في العلة يقتضي مساوئها في العلة
لا يستلزم لان التحقيق في هذا القياس عدم تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعلة وهو تقيض

التحقق بالقياس العرف وهو تقديرها في الحكم والعلة فلا يستلزم التعريف واجيب بانه قوله
اظهار الحكم انما يكون بالاستدلال عن دليله مسلم ولكن قوله الدليل هو القياس وهم بل الدليل
الذي اظهر حكم الفرع هو ما اوجب الحكم في القياس عليه والاظهار بهذه الصفة هو القياس وتبين
الحكم في الفرع حكم هذا الاظهار بقى شي اخر وهو ان تقدير الامول بالفرع في الحكم والعلة هـ
وتقيض التحقيق في القياس المعروف وهو تقديرها في الحكم والعلة فلا يستلزم به التعريف واجيب
بمسئله راس مطلق القياس لانها ليسا بقياسين حقيقيين وكذا الاستدلال الامصافين ويمكن
رده بان المراد لا ينفك الايراد **والحد الصحيح اي الخالي عن ايراد ما سلف ما ذكره ما**
الميزان والشيخ ابو منصور واختار المحققون لان القياس مظهر لا مثبت بل المتيقن هو
الله سبحانه لكان تقول الادلة كلها انما هي امارات وعلامات عليه يتوالت الاحكام والمثبت
انما هو الله تعالى واضافة الاثبات اليها مجاز فلا خصوصية لك بالقياس والجواب ان
القياس لا يعد اليه لانا يفتات لاحقيقه ولا مجاز بل هو مظهر يكون حكم الفرع داخل تحت
حكم الاصل تدابيره والمثبت بحكم الفرع مجاز ادليل الاصل فالقياس بغير حكم الاصل من الخصوص
العموم يتوالت في الفرع فكان النص بعمومه يتناول موزع الفرع وقد خفي علينا فظهر
بالقياس **وانما قال يستعمل وانما ذكر ان يعم التعريف الموجودين والعدوميين وقد**
وقع في عبارة القوم انه تقديره حكم الاصل الى الفرع بجعله متحدا واعتبره عليه بانه
لا معنى لتقديره الحكم لاحتماله الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقا الحكم في الاصل
لانقاله عنه ولو سلم فيلزم عدم بقا الحكم في الاصل لانقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا
يكون حكم الاصل بل مثله موزع تقديره والاوصاف بتقديره حال واجيب عنه بان المراد من التعداد
اثبات حكم الاصل في الفرع من الجواز والفساد والحل والحرمة وغيرها لان التقديرية في هذا
الموضع لا ينشأ عن هذا الطريق وهذا مفهوم من هذا التركيب من غير قريبه نطقه كقولك
ضربه ضرب زيد غلامه فهم منه ان المراد منه ضربه مثل الاحتمال ان يكون ضربه ضرب زيد
فكذا هنا فتأمل فلا يجوز اثباته بالقياس لما في اصله من البهية وتعالى الله عن العجز عن
اثبات حقه بدليل البهية فيه **نقلوا عقلا نصهما اما على التمييز او الطرفين او المصدرية**
او بترغ الخافض بمعنى انه حجة بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار فان المطلوب ثبت بانشارته لان الاعتبار رد السني الى نظره بان حكمه عليه حكمه
وهذا يستلزم الانفاظ والقياس نوعيه فيكونان ثابتين بمطوق الآية غير انها مسوقة للاعجاب
بمعنى الانفاظ لانه باعتبار القياس فيكون باليعنى الاول تاثيرا لغير النص وباليعنى الثاني ثابتا
بانشارته سلمنا ان الاعتبار هو الانفاظ لا غير ولكن ثبت القياس به بطريق الدلالة المسماة بغير
الخطاب وطريقها ان الله تعالى ذكر في النص ملاك قوم بما على مسيب وهو اعراضهم بالسوء والقوة
ثم امرنا بالاعتبار لنكتن عن مثل ذلك السبب لئلا يحصل لنا مثل ذلك الجزا وحاصله ان العلم بالعدل
يوجب العلم بالحكم وهو كونه في الاحكام الشرعية من غير فرق وهذا المعنى يفهم منه نظن عمن

اجها د فيكون دلالة نص لا قياس فلا يلزم منه اثبات القياس بالقياس ودلالة النص بقوله
بالاخلاق وانما الخلاف في القياس الذي تعرف العلة بالاستنباط **لذا قاله تعجب**
فلن وقا لغير الاعتبار الانفاظ بل هو استنباط العلم بها لترتبة على ما سبق والجواب على
تقديره التسليم المطلوب حاصل بالدلالة كما مر ولا ان الانتقال من الشيء الذي هو يعني بالقياس
متحقق في الانفاظ لان العطف مستقبل من العلم بحال كغيره الى العلم بحال نفسه على ان المأمور به هـ
مطلق الاعتبار الذي القياس شرعي لجهاته وهو يكون في المطلوب ومن هذا يعرف ان
الاول استدلال بالاشارة الآية لانها مسوقة للاعتبار بمعنى الانفاظ باعتبار القياس كما بينا
فتأمل **وهذا استدلال بدلالة على تقدير تخصيص الاعتبار بالثلاث وعلى تقدير**
عموم الاعتبار في الثلاث وغيرهما فموضح في الاستدلال بعبارة النص وتخصيص المطلوب
من هذا الطريق بمجرد التامل في معنى العلة مع قطع النظر عن ظاهر النص وصنعة لا زيدا
مفعولا وخديث معاد معروف الخ لتقابل ان يقول حديث معاد طين لانه اما د والمبطل
امولية فلا يجوز الاتفاقيها بالظن فالاول الاقتصار على الدليل القطعي **في قوله عليه السلام**
الخطة بالخطة مثل يروي برفع مثل وضبه متفق عليه من حديث عباد بن الصامت رفعه
الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والسيحور بالسيحور والتمر بالتمر والمخ بالمخ
مثل مثل سوا يد اريد فاذا اختلفت هذه الاصناف فسعوا كيف سيتم اذا كان يد اريد هـ
ولمسلم من حديث سعيد الزهبي بالذهب الخ وفيه مثلا بمثل يد اريد فمن زاد واستد اد فقد
ازي لاخذ والمعط فيه سوا وانما قدر المحذوف من مادة البيع لانه واردي في المبادله والبيا
للاصاف فاستدل عن مصلحاته والمناسبت له فيما نحن فيه تقديره بيعه والخطة
بالخطة وجوز ان بقدر فعل يحمل على جميع الخطة بالخطة ولا التقدير من على صفة الخبر
بمعنى الامر بقوله والخطة مسكاي اسم علم يكمل معلوم موضوع لنوع من الطعام الذي يجران
يكال فليس المراد خمس بالكيل فان تركه كمله لا يخرج عن كونه كيليا **مول بحسنه يعني**
في الحديث حيث قال بالخطة والاحوال شروط لكونها صفات والصفات مقيدة كالشروط
الانري ان الطلاق يتعلق بالركوب كما قال في التقدير وفيه نظر اد لا نسلم اذ الوصف بمعنى
الشروط **والاحتجاب والامر للاحتجاب الظاهر ان الامر للاحتاجة والتقييد بالصفة المذكورة**
الدلالة على انه لا يجوز بيع الخطة عند انتفاها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يكن ان
يجعل عدم جواز البيع عند انتفا الصفة متفيا حكمه متفيا حكم الاصل اذا الاصل هو الجواز لزمه البصر
ان الامر للاحتجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الخطة مباح الا ان رعاية المماثلة واجبة
ولا بعد ان يكون الشيء مباحا وجب رعاية شرطه اذا اؤام عليه كالتكاح فانه مباح وخصه
شرط وهو الاشهاد وغذا الاقدام عليه واخذ الدهن فانه جائز والتبعض فيه واجب فان
قلت يعني كون الامر للاحتجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب
بيع الخطة بوصف المماثلة ولا اخذ الدهن بوصف التبعض قلت مراده ان الامر متفرق

على ان ذلك النص الذي ارد استخراجه علمه معلول في الجملة وليس حكمه مقتضا على مورد له لان الاصل في المخصوص
وان كان هو المعتبر لانه انما يثبت بطريق الظاهر للاجماع على ان بعض المخصوص غير معلول لان الظاهر انما
يصلح حجة للرفع دون الالتزام كالاستصحاب ويظهر من الاصل في الدفء والفضة فان الربا ثابت فيهما
بالنص وهو معلول عندنا بعلته الوزن والحسن وعن معلول بذلك عند الشافعي فلا يصح هنا ان يستدل
عليه بان الاصل في المخصوص التعليل وانما علمنا اقامة الدليل بان النص معلول في الحال لان
تكون معنى في وقوله عن المعلول بالتشاهد يعني كان يقول انه في الحال معلول وقد يقال كون اللام
تكون بمعنى في بيان ان سلم هذا الاستعمال التهديه والعدول عن الحقيقة الى الجواز لا بد له من دليل
ونكتة ونظير معلول اصرح في العقود من نظير شاهد وجاب بان النكتة كون اللام اخص من في وانما
عبر بالتشاهد للنكتة التي ذكرها الشارح وحاصله ان المخصوص هو والله تعالى على احكامه وقد
حل بعض الشراح عبارة المتن في هذا المقام بخلاف ما ذكره الشارح وهذه عبارة ولا بد قبل ذلك
المذكور من التعليل والتميز من قيام الدليل على انه اي ذلك النص الذي ارد تعليله للحال الراهنة
وقت القياس معلول في الجملة بعلته ليندل بها على ان ذلك الوصف شاهد على ان حكم الوصف النص
بعد ما اشرعنا له لا فاص عليه فابن اللام على حقيقة ما ذكرنا الشاهد ولم يجعله معرا بده عن معلول
ولا يخفى ما فيه من المكلف لكن ترجيح اسم الاشارة ولم يجعله معرا بده عن معلول ولا يخفى ما فيه من
انكشاف لكن ترجيح اسم الاشارة الى المذكور السائل للتعليل والتميز اولى مما فعله الشارح والله اعلم
ثم للقياس تبيين لغة وشرعا لم اعلم ان باب القياس سئل على بيان نفس القياس في موهمة
لغة واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه ولا بد من معرفة هذا المجموع لان الشارح في شئ لا بد
ان يفهمه اولا ليكون على يده في طلبه او زياده بغيره ولا يوجد البتة الا عند وجود شرطه ولا يقوم
الا بركنه ولم يشرع الحكم لان البتة انما يخرج عن العتق الا يكونه مفيدا وذلك انما يتحقق
بالحكم وبعد تحقيق ذلك يبين للسائل ولأية الرفع فيحتاج الى جواب يخلص به عند شرط
الح شرط الجلس ثلاثة انواع شروط حكم الاصل وشروط علة حكم الاصل وشروط الفرع اما شروط حكم
الاصل فتشتمل على المصنف اربعة شروط وضمن الشرط الثالث سنه وانما جعل مجموع السنة شرطا
واحدا لان الكل راجع الى تحقق التقدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشروط الثلاثة وهو محل
الحكم المخصوص عليه الخ اختلف العلماء في تبيين الاصل والفرع في هذا الباب فالأصل عند اكثر الفقهاء اصل
المتكرر هو محل الحكم المخصوص عليه اذا قلنا لا راعى الخطه متلا في تحريم بيعه بحسنه متفادلا كان الا
هو الخطه عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقيسا منه ومردود اليه وذلك هو البر في هذا المثال
وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المخصوص عليه من بعض اجماع فتو له عليه اللام الخطه
بخطه متلا متلا وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم في محل المخصوص عليه لان الاصل ما يثبت
عليه غيره وكان العلم به موصولا الى العلم والظن بغيره وهذه الحاصلة موجودة في الحكم دون الحال
والدليل وهذا النزاع لنقل لا مكان الاطلاق الاصل على كل واحد منهما لبيان حكم الفرع في محل المخصوص
عليه وعلى الحال والنقل لا كل واحد اصله واصل الاصل اصل لكن الاستدلال بان يكون الاصل هو المحل

كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يثبت عليه غيره وعلى ما لا يثبت عليه غيره ويستقيم اطلاقه
على المحل بالقياس وفيه نظير لاستقامة اطلاقه على المعنيين بالقياس نعم ان كان استدلالا بعبارة
الجمهور وهو ان كان تقليدا لكن تقليدا مستندا او اما الفرع فهو في المجلس المستند عند اكثر الاور
وساير الروايات وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس تحريم البيع بحسنه متفادلا وهذا
اولي لانه الذي يثبت على الغير ويقتصر اليه الا انهم لما سمو المحل المستند به اصلا سمو المحل المستند فرع
للمستند اذ انقروا هذا فنقول ان كان المراد من الاصل هو النص المثبت للحكم كان المخصوص معنى
الانفراد والباقي الاولي معنى مع في نص السببية والتميز راجع الى الاصل والمخصص به غير مذكور في محل
ان الشرط ان لا يكون النص المثبت للحكم في محل منفردا مع حكمه بذلك المحل حيث لا يشارك فيه غيره
بسبب نص آخر يقتضي اختصاصه بذلك المحل كقوله في الله عليه ولم ومن شهد له خريمه وحده
خسبه فانه يخص حكمه وهو قبول شهادة خريمه وحده بحله وهو خريمه بسبب قوله تعالى
واستشهدوا بصدقين فانه لما اوجب على الجميع المتكلمين مراعاة العدد لزم منه في قول شهاد
الفرد فاذا ثبت في موضع بدليل كان اختصاصه ولا يحدوه النص الثاني في غيره وان كان المراد منه
الحكم كان المخصص معنى التفرد والباقي الاولي صلة والثانية للسببية فيدخل الى ان الشرط ان
لا يكون محل الحكم مختصا بحكمه بسبب نص آخر على اختصاصه بهذا الحكم مثل خريمه فانه منفرد
بقبول شهادته وحده حيث لا يشارك فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهد
شهادتين وفيه تدخل في المنصور كثيرا لم اعلم ان استعمال في الاصطلاح العربي على ان المنصور
هو المذكور بعد الباء يقال خففت ريدا بالذكور وفي الكشاف اياك بغد كخط بالعبادة لا بجعل غيرك
واما استعمال الباقي المنصور عليه فتليل كما في قوله ما زيد الا قام انه تخفيف القيام بزيد وكقول
بعض الفقهاء يختص بالشتم بزوات لكنه بما يتناول اليه الوهم كثيرا حتى انه حمل الاستعمال السامع
على القلب ولذا اعبر بعض المحققين بعبارة نحو الاصل ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به ليدخلها
على المنصور عليه وان خفها دخولها على المنصور مستبعا على المتبادر المتعارف تقريبا على الاقارب
اذ علمت ذلك تبيين ذلك ان قول الشارح يحمل على القلب ليس بظاهر لان المصنف رحمه الله اخطا
على المنصور شيئا على الاصطلاح فلا قلب في العبارة اللهم الا ان يقال المراد القلب بالسببية
الى المتبادر الى الوهم اي كان حق العبارة ان يقول كما ذكر بعض المحققين ولا يخفى ان عبارة الشارح
في هذا المقام فيها ايجاز يحتاج الى تكميل وكان خفها ان يقول وفيه يدخل على المنصور كثيرا واما
دخولها على المنصور عليه فتليل لكنه بما يتبادر اليه الوهم كثيرا فيحمل على القلب بالسببية الى
ذلك وليس المراد من المخصص البتة المخصص من صيغة عامة الخ وليس اردنه ذلك كان
المراد بالمخصص المخصص بطريق الكرامة مثل خريمه فانه مخصوص حكمه وهو قبول شهادته
احدهما ما روينا عن العمومات الموجبة للعدد فان المخصص اذا كان بطريق الكرامة منع الحاق
الغير به قياسا وان كان ذلكا المخصص في الفضيلة او فوقه لانه شئ يعود بالحكم الى غيره
ادبي الى بطلان المخصص الثانية بخلاف مطلق المخصص فانه لا يمنع القياس بالنص كرامة وعلى

هذا الباب الثاني منه والنص الآخر دليل المحض والمخصوص منه عن مذكور والمعنى عليه ان لا يكون
الحكم محصيا عن قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر وفيه نظر فان المحض المصطلح يستقيم الى ما هو بطريق
الكرامة وغيره ولو سلم لكن لا نسلم جواز ان شرطه القارن ولو سلم فالمحض والمخصوص من اوصاف النظر
فجعل العام المحض من القاعدة العامة لا يكا ديعج بناعل اجزاء متعلق بحوز السهادة للرسول
والصيرور ارجع الى غيره اليه بناعل البيان متعلق بحوز السهادة لغيره والبيان ان حرمته فتم انه
بحوز السهادة للرسول عليه السلام بناعل اجزاء كما يجوز كغيره من احاد الامة بناعل البيان والسهادة
فان قوله عليه السلام في افادة العلم كالبان والشرع قد جعل التسامع في بعض الاحكام منزلة البيان
فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اوي الباقية للتقدير اي لاني مودولا من العدول ووصو
لازم فلا يبياني في الجمهور منه الا بالصلة ولا معدان جعل من العدول وهو المرف فيكون متعديا لكن
البيان بالبيان من العدول معنى ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلا عن سنن القياس
اي ما يلائمه معنى ان لا يكون على خلافه لان جازتنا الى اثبات الحكم في الفروع بالقياس على الاصل
موافقا للنص فاذا اجاب النص في محلنا لفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفروع بالقياس اذ
القياس يوجب هذا الحكم ويقتض عذره فلا يستقيم اثباته به كالمضاد او ردنا فيا الحكم لا يستقيم
اثباته به لانه يصير نافية ومتبنا لشي واحد في زمان واحد وذلك حال اعترض بانه لا حاجة
الى تقدير الحكم لان الحكم كما يصرف عليه انه معدول به عن القياس مصروف على المحل اذ قياسه
المحل لا يكون حكوما عليه بهذا الحكم فاذا حكم عليه به كان معدولا به عن القياس لان كون هذا
المحل متصفا بهذا الحكم لا يعقل واجيب بان الحاجة اليه من ضرورة لان المحل لا يكون معدولا به
عن القياس ولا يصرف على المحل انه معدول به عن القياس حقيقة والتقدير الذي ذكره مجازا تملك
يعيد عن التهم فكان الاضمار الذي دل عليه الظاهر اول اعلم ان الخارج عن سنن القياس على اربعة
انواع الاول ما خضع عن قاعدة عامة ولم يجعل فيه معنى التحصيل كحرمته والتماني ما شرع ابتداء
ولم يجعل معناه فلا قياس عليه كغيره كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والحدود والكنفارات وتسمية
هذا القسم معدولا به عن القياس فيه يجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المسمى خارجا عن
القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس متفاسا لعدم تعقل علته والثالث القواعد المبداه
العدمة المظهر لا قياس عليها وان عقل بها عدم وجوده في غير خارج عما يتناول النص الثاني
فيه الاطلاق وتسمية هذا خارجا عن القياس فيه يجوز ايضا لخص السفر والترحال على الحقيقت فاننا
نعلم ان السج على الحقيقت انما يجوز لغير الترع وسبب الحاجة الى استصحابه ولكن لا يقيس عليه العمائم
والعناوين وما لا يستش جميع القدم لانه لا تساوي الحق في الحاجة وعبر الترع وعموم الوقوع
فان هذه الاقسام لا تجري فيها القياس بالاتفاق والرابع ما استثنى عن قاعدة سابقة فطر بن ابي
استحايه معنى فيجوز ان يقياس عليه كل سيلة ساوكة المستثنى في علة الاستحايه عند عامة
الامور بين خلاف البعض اصحابنا على ما ياتي بيانه ان سائله تعالى فبين بهذا ان المراد
من العدول عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه املا ويخالف القياس من كل وجه اما ان كان موافقا

له من وجه يجوز القياس عليه كالمحسنات بعدوا والتحقيق ان الشرط الثاني معنى عن الاول
لكنه من انقسامه كما ذكره الامري في الاحكام كبقا الموم مع الاكل والشرب ناسيا فان القياس
بعض ان يفسر صومه الا ان حكم الناس ثبت على خلاف القياس بالنص وهو قوله عليه السلام لا اعراني
ثم على صومك فانما اطعمك الله وسفاك وليس بثبوت باعبارا لكونه محصيا بالنص عن عموم نص آخر
وهو قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله عليه السلام انظر ما يدخل حتى يصح تعييله واخراج المخل
والكره والقيام اذا هب الماء في حلقه بالقياس عليه كما فعله السافعي وبعض اصحابنا بعلته عدم القصد
لان التحصيل انما يتحقق فيما هو داخل في العام ثم يخرج بالمخصص الا ان ناسيا غير داخل في العام
لانه ليس بعلته وانما هو فعل الله تعالى لقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسفاك لا يقال هذا
خبر واحد فلا يتراد به على النص لانا نقول هو حديث مشهور فحوز به الزيادة وفيه نظر لان ما كان
لم يجعله لانا لا نسلم ان يتوف بقا الموم في الواقع ناسيا بالقياس بل بثبوت بدلالة النص
الا بالقياس لان الاكل والجماع متساويان في افساد الموم بخطاب واحد وكان النص الوارد في
احدهما واراد في الاخر لان الحكم اذا ثبت لاحد المتساويين ثبت للآخر والا لما كان متساويين مع
كونهما متساويين وهذا خلف ونوقض بان اعادة الخطاب لا يقتضي التساوي في الاركان كما في اركان
الصلاة فاجيب منع اتحاد الخطاب فان كل ركعة منها ثابت بخطاب هذا والاول ان يقال ان
الناس داخل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل كاف لان الشارع اخرج نفعه عن خبر الباني بل حديث
ولقائل ان يقول قوله معدول عن القياس لا محض من النص دعوي بلا دليل وما ذكرتم حكم النافي
من انه باق على كونه متناول لعام عن النزاع وعلمته ان جواب بان المحض والشرطه
القاربه ولم يوجد فلا يكون محصيا على ان التحصيل عند الساب بطريق العارضه بالاخراج
والخارج من الاعام ليس بتمام وقد امر الشارع بالانعام فدل انه باق على الك لا يخرج منه
وهو اخر از عن التعليل بالعلة القاصه المراد بها المستبطه وفي حجة التعليل بها خلاف
عندنا كما نافي والخيار عدم النصه واما التعليل بالقاصه المخصوصه او الجمع عليها فتعق على حجة
فيه لانه كحرض لا يتقبل الانتقال وذلك لان المعقني تخص العرض محله وح تفقير في
لتخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من حلة التخصان فلا يصح الانتقال عنه لانه اذا كان الموضوع
تخصاله يكون محتاجا الى موضوع شخص لان الموضوع المهم لا يكون من حيث هو بهم موجودا
في الخارج وما لا يكون كذلك لا يبيد فتخص ما هو حال فيه فالعرض اذ لا يتحقق وجوده الاموضوع
بجبه فلا يصح عنه الانتقال وهذا خلاف الجسم فان الجسم غير محتاج في وجوده وتخصه الى الغير
بل محتاج في جبهه الى غير معين فلا يمنع ان نقل من جسم الى اخر من حيث انه موجود متخص
لان حيث انه محير لان كونه محيرا حاصل له باعبارا والخبرين بان المراد ما في العبارة من
المتساخ وللغايه بتقدير المضاف لا تحدي نفع لان قوله بعينه ما ياه ويمكن ان يكون عند
انما باننا لا نسلم رجحا للانتقال فانه قد يكون الحكم عرضا واحكام الترع لها حكم الجوهر
ولكن سلمنا فلا نسلم ان قد يبر المضاف لا تحدي نفع كما ذكرنا ان العول عليه في تعريف القياس من

قول الشيخ أبي منصور وقد اخذ المثل فيه ولا منافاة بينه وبين قوله لعنه اذ ليس المراد به المخيرين
الذين هو المحض بل المقصود ان يكون العددي مثل ذات المفروض عليه اي محذوفا عنه في ذاته دون
عوارضه اعتراضا عما يقال ان الحكم المفروض عليه قد يكون قطعيا بخلاف العددي فان ذلك من العوارض
وهي لا تدخل في الماتله فانهم وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه اي وقوع العددي بالتعجيل
هو الشرط لصحة القياس لا نفس العددي فان ذلك حكمه وهذا التصور سابق عليه فيصير شرط ولا بعد
في ان يكون تصور الوقوع متوقفا ما وجوده متاخرا او اجيب ايضا بان العددي حكم نفس القياس
وهو ايضا شرط الحكم لصحته على معنى ان الحكم لصحته يتوقف على وجود العددي والحكم لصحته غير نفسه
وتحوز ان يكون العددي حكما للشيء وشرطا للشيء اخر ما والثاني سماه تان بالنسبة الى ما تضمنه
الشرط الثالث من الشروط امسنة والافهوي في الحقيقة شرط رابع من شروط القياس ان يكون
العددي حكما شرعيا وهو اختصار عن اللغوي والعقل وذلك لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف
الحكم الشرعي في الفرع واثباته فيه للمساواة في علته لقنا كان او اثباتا فاذا لم يكن الحكم في الاصل
شرعيا بل كان لغويا او عقليا لا يكون العددي بالقياس الى الفرع حكما شرعيا فلا يكون الغرض من القياس
الشرعي حاصل فيكون الاستغفال به استغفالا عما ينبغي وهو غير جائز وهذا مبني على ان القياس لا يجري
في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وهو مذهب جمهور الفقهاء واذ لم يتبينه اللغة
بالقياس لان الاسماء اللغوية يراد بها ما وقعت له من سماتها بحسب ولا يقاس عليها غير ما لوجود
مثل وصف الموضوع في غيره لئلا يبطل غرض الواضع فلا يقال ان زيدا من الريادة فيقع اسم عمر وعجل
كل ما فيه بقا كالحجر والمدبر وكذا لا يقال ان السجدة بكسر السين وهو الطريق في الجبل وبفتحها القبلة
انما سميا بذلك لوجود الانتساب بينهما فيقاس كل ما يتسبب بالسجدة او السجدة لقرن البقر الوحي
لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها اي الالفاظ المتشابهة للافعال والحروف لان كل اسمها اسم
في اللغة اي علامة على سماء او المخصص عرف طاربي ثم ظاهر هذه الآية يدل على ان الالفاظ باسرها
توقيفية فيمنع ان يثبت شي منها بالقياس واعتراض بان علم جامع لم يتوكله وعلمناه صنعة
لبوس لكم او علمه لغة من سبقه من الجن او غيرهم وايضا الاسم عين الشيء بخلاف ان يكون اللغات توقيفية
والقياس يظهر ما خفي كما في القياس الشرعي واجبة بان هذا كله خلاف للاصل وعدول عن الظاهر
اللفظ وعما اختلف عليه المفردون في تفسير هذه الآية على اننا لانسلم ان علم بعني الم في الآية وليس
سلم فالهام من الله تعالى يعلم خصوصا في حق الانبياء والقياس ليس مظهر لكل شيء بل لما قد ثبت
معنى شرعي وخفي علينا واللغات ليس كذلك واعلم انهم قد اختلفوا في تعيين واضح اللغة مد
الشيخ ابو الحسن الاسعري انه الله تعالى وعلمها بالوحي وقيل واضعها البشر واحدا وجماعه ثم حمل
التعريف بالاشارة والتكرار في الاطفال يتعلمون اللغات بترويد الالفاظ مع قرينة الاشارة
وغيرها وقبل غير ذلك والخبر عند المحققين هو الاول ان كان النزاع في الظهور ولظهور دليله
والوقت ان كان النزاع في القطع لاحتمال التعليم الهام الوضع نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم
او تعلمه ما سبق ومن خلق اخر والدوران اي دوران الشيء وجود او عدم ما يفيد غلبة ظن

غلبة المدار للدائري فقلنا الخ تغزير الجواب ان الدوران انما يفيد غلبة ظن الغلبة فيها
يحمل للتعجيل وهو هنا لم يحمل لان تعجيل الاسماء غير جائز لا تنافا المناسبة بين الالفاظ والمعاني
وادم يصح التحليل لم يصح القياس لعدم شرطه وليس سلما ان الدوران يفيد غلبة ظن الغلبة
مطلقا لكن انما يجعله العبد علة لا يترتب عليه الحكم الا ترى انه لو قال اعففت سراده وله
عبد اخر اسود لا يتحقق فكذلك والشرط الثالث سماه تان بالنسبة الى ما تضمنه الشرط
الثالث والافهوي بالنسبة الى شروط القياس شرط خامس ان يكون الحكم اي حكم الاصل
ثابتا بالنسبة الى ما بالقياس لانه انما يتوصل الى حكم الاصل القريب بالعللة الموجودة في البعيد
فان وجدت في الفرع امكن رده اليه فيكون توسط القريب لغوا وان لم توجد استغنى تعجيل الحكم
في القريب بالموجودة في الفرع لكونه مغلا بالموجودة والبعيد وحاصل هذا ذكر بعض المحققين
انه لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه ان احدثت العلة في القياسين فذكر الواسطة
صانع وان لم يتخذ بطل احد القياسين لاحكامه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا
اذا قيس الدرر على الخنطة في حرمته الربو اجلة الكل والجسد ثم ارد قياس من غير على الدرر
فان وجدت فيه العلة اعس الكل والجسد كما ذكر الدرر ضابعا ولم يقاس قياسه على الخنطة وان لم
يوجد لم يصح قياسه على الدرر لا تنافا علة الحكم هذا وفي بعض الحواشي انما شرط يتوقف حكم الاصل
بالنظر لا بالراي لانه جاز ان يكون خطأ فلا يصح ان يكون خطأ قاضيا فلا يحتاج الى القياس
والاخر يعني القياس الاول وهو قياس السفرجل على التفاح من غير تفسير له في الاصل حكم
الفرع من اطلاق او تعييد بزيادة وصف او سقوطه او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم لئلا يفتوت
بدا لمساواة الخبر بين الاصل والفرع على ان التعديلية مع التعيين يكون اثبات حكم اخري
الفرع غير حكم الاصل وهو لا يجوز لكونه اثبات حكم في الفرع بالراي ابتداء والشرط السادس
سماه لمساواة بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث والافهوي شرط تان من شروط القياس
ان لا يكون في الفرع نص يعني بشرط ان لا يكون حكم الفرع مقصوما عليه واختار مستباح
سرقته ان القياس ان كان موافقا لنص الفرع جاز في التحقيق وهو الاشبه لان فيه تأكيد
النص لا طباق السلف على الاستدلال بالنص والنفول في حكم واحد وفيه شيء فان قلت ان
معاد انما عدل الى الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه جائز استعماله عند وجوده قلنا
حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص يدل على انه لا يجوز استعماله
عند وجوده قلنا حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز فاما
عند وجود النص فليس فيه دليل على جواز ولا بطلان ولنا بل ان يقول ان كان المراد من النفول
هو التعديلية الى ما فيه نص فهو مع كونه عن النزاع لا دليل عليه لان الظاهر من النفول التمسك
بالاشارة والشرعي وان كان غير ذلك فلا يكون حجة وان لم يكن كذلك لا يجوز سوا خالفه
او ارجحت زيادة لم يثبتها اما الاول فلان فيه ابطال حكم النص بالتعجيل وهو لا يجوز واما
الثاني فلان فيه رفع الاطلاق وهو محتمل والصحح ما ذهب اليه العامة لان عددي الحكم

الما يثبت بالنص اثبات الثابت والتأكد اذ لو كان نص فان كان حكم القياس الخ هذا
استدلال لما ذهب اليه العامة وقيل اذ كان حكم الفرع مضمنا يكون كل من الاصل والفرع ثابت
بالنص فكيف جعل الاصل املا والفرع فرعاً اولاً من العكس دللت وما تناقض به يجوز ان يكون احد
موافقاً للقياس والاخر مخالفاً فيكون جعل الموافق املاً اولاً لم يكن القياس فائدة للاستخا
عنه بالنص اذ الاضافة الى الاقوي متعينة وفيه نظراً لاننا لانعلم عدم الفائدة بل يكون موافقاً
بدون تعديده ورد منع التوكيد لان تعدى الحكم لما كان شرطاً للتقليل فكيف يجوز التعليل بدونه
حتى يتأكد به النص اوجب بان وجوده النص في الفرع لا يمنع التعدي ويتأكد النص بالقياس
ولكن نقول ما فائدة التأكيد اذ لا يعرف في الترجيح بركة الادله ويمكن ان يجاب بان النص
يكون حجة على من يراه حجة والمعتول على من يراه هذا مستفوع على الشرط الثاني من شرط السنة
التي فيها المصنف للشرط الثالث يجري عليها حكم الزبي وجوز ان يكون التعليل والتعليل
ولاجل ان الحكم يجب ان يكون شرعياً لا يستقيم الحاق اللواطة بالزبي لانه ليس حكم شرعي وانما هو
عقل اولي وقيل قائل لان حكم الاصل بنون الحرية متناهية بالكفارة الخ فلو صح ظاهراً لثبت
به حرمة مطلقة بعد ان كانت متعدي في الاصل وهذا باطل بوجه مساواة الفرع للاصل الواجب
اعتبارها في القياس فان قلت الاطلاق والتعدي من اوصاف الحكم والمساواة فيها غير معتبر
بين الاصل والفرع حتى جاز ان يكون الحكم قطعياً في الاصل وظاهراً في الفرع قلت لاننا لانعلم عدم اعتبار
المساواة فيها وانما فوات صفة القطع من الفرع وليس بحر الحكم الاصل بل هو صحيح للقياس لان من شأن
الفرع ان يكون ادنى حالاً من الاصل مع ان مثل هذا التغيير امر ضروري لاستحالة اثبات صفة
القطع بما هو محتمل وهو التعليل والضرورة تقديره بعدد ما هو المحتمل ان يقول لاننا لانعلم ان الذي ليس
باهل الكفارة لانه من اهل الطعام والاعتاق وكونه ليس اهل للصوم لا يمنع صحة ظاهراً
كالجسد ليس باهل للكفارة لانه من اهل الطعام والاعتاق بالمكفر بالمال وظاهراً صحيح به سلمنا
انه ليس من اهل للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظاهراً في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة الا الذي في
حق الطلاق وان لم يعتبره لاجاب الكفارة وحجاب بان القياس على العبد قياس مع الفارق قال الزبي
ليس باهل للصوم لانه لا يخلو من العبد فانه اهل للمكفر بالمال الا انه عاجز عن ذلك لعدم الملك
متمثلة الفقر حتى لو اعتق واصاب ما لا كانت كفارة بالمال ايضا كالقبر اذا استغنى وكذا القياس
على الاصل فان الاطلاق لا يوجب وجوب الذي من اهل الطلاق لان الحرمة التامة باليمين مطلقة
لا مؤقتة بالكفارة وقد يقال من جهة الحكم ايضا كلامنا في العهد حال كونه عبداً الذي اذا اسلم
بيع منه الصوم ايضا والتحقيق ان الخلاف في هذه المسئلة مبني على اهل يخلف فيه وهو ان الذي
العقوبة يترجم في الكفارة عند الحكم وان كان فيها معنى العادة فكان الكافي املاً لوجوبها
وتتبعه المطلق لعبره لان النص المطلق يقتضي الخروج عن العدة باعتاق الرقبة
الكافرة وتقييده بالقياس لا يقتضي ذلك لتكون بغير الوجه بالبراي وهو غير جائز لما بينا ان
تقييد المطلق تنسخ عندنا ونسخ النص بالتعليل باطل والشرط الرابع الخ وهو الشرط التاسع

١٧٩
الامر والبر وكذا خلاف بن عباس بخالف الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الخطة بالخطة الحديث
ولهذا التكرار الصحابة عليه ورجع اليهم قيل اقل ما يتقدم به الاجماع ثلثه لان الاجماع مستق من
الجماعة وقل الجمع الصحيح ثلثه واليه يشير عبارة شمس الائمة حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا
جماعة والتفقوا على قول مع سكوت الباقيين فانه يتقدم اجماعهم وان لم يبلغوا احد المتواتر قائل
وحكمه في الاصل المراد بالاصل ما كان اجماعاً استعد باجماع اهل الاجتهاد من الصحابة فانه
متمثلة الخبر المتواتر وقيل المراد به اجماع ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه الدخول تحت ادلة الاجماع
بلا شبهة لان الاجماع ربما لا تكون موجبا للحكم قطعاً بسبب العارض كالاجماع السلوتي
والمعتول بطريق الاحاد فانه لا يوجب اليقين حتى لا يكتفى باجماعه واما انكار الاجماع القطعي فان كان
الحكم المجمع عليه مما يتوكل فيه الخاصة والعامة مثل اعداد الركعات وفرض الحج والصوم وتحريم الزنا
وترب الخمر والسرقه فكفر منك لانه منك لما مر من الدين قطعاً ولعله هو المراد بنونه في الاصل
وان كان مما يفرد به الخاصة كتحريم ترويح المرأة على عمتها وخالتها لم يكتفى منك ولكن حكم بطلاله
وخطابه لانه وان كان قطعياً الا ان منك متاول والتاويل مع الانكار وكذا فساد الحج بالوطي
قبيل الوقوف وبورب الجرد السدس من هذا التعليل وانما قيل بالحكم بالشرع الخ حامله
ان التعيين بالشرع يدخل ما سعلق بالاصول كقبي السرك وروية الباركي لاني جهة وما يتعلق
بالفروع كوجوب الصلاة ويخرج ما يتعلق بامور الدنيا كجهنم الجبس وعارة الارض فانه يخلف
فيه قال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا يكون وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة الخ حكم
الاجماع في الاصل ان يكون حجة شرعية قطعياً عند عامة المسلمين وذهب الخواص والطاهر
والفاساني من المعتزلة واكثر الزائدين الى انه ليس بحجة ثم يتولد هذا الخلاف من اني قوله اولاً اي
بالاجماع قائله ولما قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
وجاء التمسك به انه تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادقين هو الصادق في كل
الامور اذ لو كان المراد الصادق في بعض الامور للزم منه الامر بموافقه كالحضين لان كل واحد
منهما صادق في بعض الامور لانه غير مبين لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه
ولا يثبت القدرة عليه الا معرفة لا علم واحداً بعينه فثبت ان الصادقين الذين امرنا بما يكون
معهم مجموع الامة فان قلت لا يلزم من قولنا شهدا انهم الخ فيه تحت فان المراد بشهادتهم
في الآخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم ارساله لا فيما اجمعوا وان يكونوا اعداء في الآخرة لان
كثرة المشركين في حاله الا اذا سلمنا ذلك لكن المراد من كان موجوداً في زمان نزول الآية
سلمنا ان العبرة لعموم النقط لكنه معارض لانه جعل اهل الكتاب
شهداء بقوله تعالى وانتم شهداء وليس اجماعهم حجة فكذلك هذه الامة واجيب بان الله تعالى
في الشهادة مطلقة فقال الذين اذ اخبر وانه شهدا انهم حكمهم فيما اجمعوا عليه لو كان المراد
بشهادتهم عدولاً في الآخرة لم يكن في تخصيصهم فائدة لان جميع الامم عدول واجماع اهل الكفا
يتمثل انه كان حجة حين كانوا مسلمين بالكتاب شهدا لم يسن الصوم ككفرهم علمنا قوله

انهم سئلوا عما فيه من نبوة محمد والاعراب قد يكون الخ الجهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من
دليل وامارة لان عدم السند يستلزم الخطا اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويستنع اجماع الامة على الخطا
وقايدة الاجماع بعد وجود السند سقوط الحق عن الدليل وحرمة المخالفة ومروءة كون الحكم قطعيا
مسئولة وقال بعض لا يصدق لا بدليل قطعي لانه قطعي فلا ينبغي الاعل قطعي وجوابه ان لو ثبت حجة ليس متبنا
على سند بل موجبة لذاته كرامة هذه الامة والدليل على بطلان هذا المذهب انه لو استرط كون السند
قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة بقاء الحكم بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع
عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد به لو استرط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو واحد
الكله لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما في شيء من المور اذا التاكيد ليس بمفهوم اصل بخلاف ما اذا لم يمتط
فان السنة اذا كان ظاهرا فهو يقيد بآيات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يقيد بالتاكيد
كما في النصوص المتخاضة على حكم فلا يكون لغوا وقال بعض لا يصدق الاجماع الا عن خبر واحد
او قياس اذ دخل وجود الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج الى الاجماع لان الحكم اذا لم يكون متبنا
بما لا به وجوابه ان ادلة نبوته لا تنصل منها بين قطعي وخطي وقد تقدم قايده الاجماع بعد
وجود السنة وكذا بعد كونه قطعيا واذا انتقل اليها بالافراد ينسخ الممنوع جمع فرد وهو
الواحد وبكرها مصدر افرد بمعنى مره فردا وبرو ابته له دون غيره من جمح الاول مقابلته بالمتواتر
والخافه بلفظ الاحاد ليكون المعنى ان نقله اما بطريق التواتر وبطريق الاحاد ويرجح الثاني
مقابلته بالاجماع ليكون المعنى ان نقله اما بطريق الاجماع والتركه في نقله واما بطريق الافراد يعني
الافراد به والاحتصاص بنقله حتى لم ينقله عدد يبلغون عدد التواتر وقال بعض اصحاب
الشافعي الخ وهو قول بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت
به القطعي وتقرير الجواب اننا لا يثبت بنقل الواحد اجماعا قطعيا مرجحا للعلم بمتنوع نبوته به اجماعا
ظاهريا مرجحا للعلم بنبوته بنقل الواحد غير متمنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد
ثبت بدلائل قاطعة وفي اجماع الصحابة ودلالة النصوص ولم يوجد منها دليل قاطع يدل على وجوب
العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا يدخل للقياس في آيات اهل السنة لانه نص شرع
بالوحي واجيب بان وجوب العمل به ثبت بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب
للعمل تطعا كالحج الذي كملت بينه وبين ناقلة واسطة اولي بان يوجب العمل تطعا لان احتمال
الضرب في مخالفة القطوع به اكثر من احتمال في مخالفة الظنون به واذا ثبت وجوب العمل به
في هذه الصورة ثبت فيما تخلص في نفسه وسابغ لعدم القابل بالعمل هذا ولما قيل يقول خبر
الواحد انما صار ظاهريا بواسطة شبهة في الناقل والافراد في اصل حجة قطعي كالاجماع بل اولي اذ لا
شبهة لاحد في ان المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم حجة قطعا حتى يكون جاحدا والسخ في
هذا الاجماع جازي مثله فيجوز ان يجمع الصحابة على حكم ثم يجمعوا على خلافه ولو اجمع القرون
الثاني لا يحد على خلافه لاجور لانه لا يصح ناسخا لكونه دون الاول وطوا جمع القرون الثاني على حكم
ثم اجمعوا على خلافه جاز والحاصل ان القطعي يدعي بالقطعي لا بظني والظني فينسخ بما كذا في شرح النووي

بعد

من شرط حكم الامل فيما اعترض الشارح فان قلت الخ تغير السؤال ان القياس لا بد وان يغير
حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان عدم التغير شرطا يلزم بطلان القياس وتقرير الجواب ان المراد
من النص تغير الجاني المفهوم من النص لغة دون التغير من الخصوص الى العموم فانه ذلك من ضرورة
التقليل اذ لا بد له الا يتم حكم النص كما سئل عن عدم جواز العمل بالعللة القائمة على التخصيص
على حكمه في الاصل في عمومه ولكن ينافي خلافه وانما شرط هذا الشرط لان تغير حكم النص بالمرأى في نفسه
باطل سواء كان في الاصل او في الفرع لان القياس لا يعارض النص فيل والاول ان يجعل هذا الشرط من شرط
التقليل لا من شرط حكم الاصل لان التقليل قد يقع بغير الحكم كمنس وقد لا يقع اسما حكم الاصل فلا انقسام له
المستثنى وغيره واما العنصر عارض له باعتبار التقليل فالقول بان شرط التقليل ان
لا يكون بغير الحكم النص اول من القول بان شرط حكم الاصل ان لا يتغير قلت الظاهر ان هذا الشرط مستدرك
لان هذا مفهوم من قوله بعينه لان العنصر عايد الى الحكم فتأمل لانه لا يجوز التقليل الخ مكذا
وحدثني شيخ هذا السرح وهو ابيه لانه لما ثبت انه لا يجوز التقليل الخ وكانه سقط من النسخ فلان
لا يجوز ان يتغير حكم النص في المخصوص عليه والى المراد بتغير المخصوص عليه هو الاصل الذي هو محل الحكم
وانما كان عدم جواز التغير في الاصل قويا لنبوته بالنص بخلاف الحكم الذي في الفرع فانه ضعيف
لنبوته بالمرأى فاذا لم يتغير الحكم في الفرع مع عدم انه ضعيف فلان يجوز تغيره في الاصل من باب
اول لنبوته وايضا التغير في الاصل يتضمن معارضة الاصل على ما لا يخفى بخلاف التغير في الفرع فانه
باطل التغير في الاصل الفرع بعد عدم تضمنه معارضة النص فلا يمتنع في الاصل مع تضمنه العارضة
بالطريق الاول التقليل جواب بعض وارد اي من قبل الشافعية تقرير الجواب الخ يعني
انما خصصنا التقليل وهو لا يمتنع صاع من المكيلات ولا حجة من الموزونات كالحفنة والحفنتين
والذرة والذرتين من قوله صلى الله عليه وسلم لا يبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بدلالة الاستثنا
للاستثنا وذلك لما عرفت ان المستثنى منه في الشيء اذا لم يكن مذكورا تدر على وفق المستثنى تحفيقا
للاستثنا فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة ولذا قل محمد في قول من ان كان في الدار لا يريد
نقله حران المستثنى منه بخادم حتى لو كان منها من امرأة حرة ولو كان ثوب او دابة لم يثبت
ولو كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير كاخت ولو كان فيها ثوب لم يثبت وفيما نحن بصدد
استثنى الحال بقوله الاسوا السوا اذا المراد منه حال تساويهما الا الاستثنا على عموم صدر الكلام وان
العموم لم يقع فيما يتساو له اللفظ ظاهر بل فيما تضمنه من الاحوال لعلقه واحوال الطعام التي
يتعلق بها العموم هي السوي والتفاضل والمجازفة لا يعني ولن يثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكين
ابالغ بلغ الكيل فصان بعد الحديث على هذا الاستثنا الطعام المائع يبلغ الكيل لا يطعام
ساوية منه فلا يكون صدر الكلام مستثنا ولا للتقليل بدليل يفارن النص موافق للعلة لا للتقليل
ولما قيل ان يقول كونه سوا يعني مساويا مجاز والاستثنا المنقطع مجاز فوجه ترجيح احد المجازين
على الاخر على انه يجوز ان يكون المستثنى منه الطعام ويغير ولا يبيعوا الطعام بالطعام الا
مساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير المصدر ويكون الاستثنا من الجنس ويمكن ان يجاب عدنا وان

وان جعلوا يعنى مساويا اكثر استعمالا من المنقطع وفيه شيء والحق ان جعلوا مساويا
سقط عليه والاستثناء الفرع اكثر اول من المنقطع وعن الثاني بان ذلك يستلزم الجواز وكثر التردد
والشكالة فصار النجس بالنص اي حامله به معنى حصل بجراد الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص
اي بدلالة مصاحبا للتعليل اي موافق له وهو منسحب على الحال من الجوز وتكون ان يكون خبرا
بعد خبر حاصل الجواب ان نجس هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص الواردة في ضمان الزكوة
العباد والجواب المذكور في اموال الاعتناء ومرفها الى الفقراء وذكر النساء لكونها ليس على من وجب عليه
الزكوة لان الايمان من جنس النصاب اسهل وكونها ميعال المقدار الواجب اذ بها تحرف القيمة فان
قبل اذ ثبت وجوب النساء بعبارة النص وجوان الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة
اذ فائدة التعليل تدريئة الحكم الى محل النص فيه ولم يوجد مهننا فالجواب ان التعليل انما وقع لحكم
اخر اي لاظهار كون النساء صالحة للمنفق الى الفقير وليس هذا الحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمنع
تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب النساء والحاصل ان مهننا ثلثة احكام وجوب
النساء انما هو بدلالة النص وهذا النجس يقارن للتعليل في الحكم اخر هو صلاحية النساء
للمنفق ليس فيه تغير النص صلا اذ لا ينص بذلك على عدم صلاحية النساء للمنفق الى الفقير فصار
التغير مع التعليل لانه المسفع هو النجس ولا معه فان قلت كما ان النص الدال على وجوب النساء
دل على صلاحها للمنفق والحاصل ان الصدقة نوع لله تعالى ابتداء والفقير ينافي فلا بد من ثبوت
حق الله اولا ومن صلاحها للمنفق الى الفقير بان في النساء ثبوت كل الامرين بالنص وفي القيمة ثبت
الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل نفسي وهو ان الموعود ان كان هذا الزكوة عن من عمن
النساء ممكن فلا حاجة الى التعليل وان كان املا دلالة للابنة عليه لانها اخضر من المدعي
والجواب ان الموعود به هو الزكوة وعنه لما كان مثل في الاحتياج اليه الحق به بالدلالة فقرر
الجواب ان حق الفقير سقط في الصورة بالنص لان حق الفقير سقط بالصورة باذن الشارع
الثابت بدلالة النص لا بالتعليل وذكرنا النساء لكونها السر لان الايمان من جنس النصاب اسهل
وانما يلزم استقاط حقه في الصورة بالتعليل لو كانت الزكوة ملكا له وليس كذلك والاصل في الجواز
المسترة للخارج بعد الحول قبل اداء الزكوة كما لا يجزى وط الجارية المستركة واللام باطل فكذا
المعزوم وهذا لان الزكوة حق الله تعالى على الخضر فلا يكون في التعليل بحكم النص سقط
حق الفقير عن صورة النساء كما قرر الخضم فان قلت سلمنا ان الزكوة حق الله تعالى على الخضر
ولكن لا يجوز استقاط حقه تعالى ايضا عن الصورة بالتعليل كما لا يجوز استقاط حق العباد والخارج
نجس بالنص بالتعليل في سقاط الحق عن الصورة فلما سقط حقه تعالى في صورة النساء باذن
الثابت بدلالة النص ايضا فان قلت فكيف اطلق المصنف على الزكوة حق الفقير مع انكم
قلتم انها حق الله تعالى على الخضر لان العبادات كلها حق الله تعالى قلت انما اطلق عليها
ذلك باعتبار دوام يدك عليها بعد وقوعها ابتداء في كف الرحمن اي وعد الفقراء انهم انما
حول عبارة المصنف لما فيها من ايهام القلب والجواز على الاصحى فكان المناسب ان يقول وعد

الفقراء بارز انهم لان وعد جعل بنفسه وذلك اي والحال ان السمع ذلك من عن المشاه
والفقير والنافع والقدر من عين التقدير وعنه الاصل عنه بجميع تلك المقاصد من ما كول
مركوب ومتكوح وملبوس وركنه الى اخره ركن القياس بخروج اربعة اشياء الاصل والفرع
وحكم الاصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا يتم الا بهذه الاربعة وكل ما لا يتم حقيقة الشيء
الاية فهو ركن له واما حكم الفرع فتمتع القياس لكن لما كان حصول الجامع حصل الثلاثة الباقية
اما لكونه اخر الاوصاف والحكم يضاف الى الوصف الاخر كما في الفدح السكر والكونها هي المؤثرة في
الحكم دون غيرها او لكون الاحار لانه مبينة على ما جعل كانهما كانه هو الركن ادعا لان
ركن الشيء ما يقوم به وذلك الشيء من يقوم الامن القيام وجودا وبذلك الشيء الاية كالقيام والركوع
والسجود للصلاة واورد عليه القياس والعلة والمترط فانه لا وجود للقياس الا بالقائس
ولا للحلول الا بالعلة والمترط الا بالشرط مع انها ليس اركانا فلا يكون التعريف مانعا وجب
بان المراد من الرجوع التكون باعتبار الذات لا باعتبار الجوهر ولا يلزم منه عليه ما ذكره حقيقة
ان لوجود الحد ثبات اعتبار من احدهما حقيقة في نفسه يكونين اجزائه الرئيسة وهو بهذا
الاعتبار وجودي حقيقي كامل والثاني حقيقة باعتبار غيره وهو ما يتوقف عليه من العلة
والسبب والحل وكونها وهو بهذا الاعتبار فاصح يمكن سميته بعدم فيه هذا الاعتبار قد
عرفت ان المطلق نحو على الكامل فيكون المراد من قوله لا وجود له الاية الوجود بالاعتبار
الاول دون الثاني كانه قبل لا وجود له الاية الوجود باعتبار ذاته الاية فلا مرد ما ذكره
ولا يخفى ان التعريف المذكور تعريف بالمفرد فمن حوز لم حجب الى اعتبار ومن لم يجوز فله ان
ان يقول الشيء المطلوب تصور يلزم منه الترتل بالاعتبار كما تقرر في محله لان علل
التراتبية على الاحكام لا موجبات لان الموجب في الحقيقة هو الله اعترض بان قد عرف في
بيان الاسباب انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها لا مطلقا فتكون الاسباب موجبة
بشئب الله تعالى وذلك لا ينافي كونه تعالى موجبا واجيب بانه ان اراد بقوله تعالى انه
موجب للاحكام على تقدير اسبابها ان الاحباب يضاف اليه بواسطة جعل الاسباب موجبة
حقيقة ذلك متمم لانه ثبت بالتدليل انه هو الموجب على سبيل الحقيقة لان وجود الخوارق
كلها تضاف اليه عند اهل السنة وان ارد انه موجب حقيقة وكذا الاسباب فلتكنع المصير
لاستحالة ثبوت اشياء مؤثرين ان اضافة الاحباب الى الاسباب بخان داه الاحكام عليها بتفسير
وهي الحقيقة علامات لان الموجب للحكم هو الله وانما وضع بتفسير على العباد وهي في حق
بما حب الشارع اعلام خالصة فتبين ان تسمية العلل عللا صحيحة وقوله الحكم في الاصل غير مضاف الى
العلة غير مضاف الى الاطلاق فان الحكم بالسنة الى نفس الاصل من غير نظر الى الفرع فهو مضاف
الى العلة لا بالافاق اول لم يكن كذلك لما استكن القياس في كلاسنا في ركن القياس فلا بد من ان
يلزم الحكم في الاصل مضافا الى العلة فثبت انه انما سماه على بالسنة الى صاحب الشارع لا بالنظر
الى ما راعه الطائفة وهذا في بعض المحققين قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى عن واف

ما لا يتصور لانه ينبغي على هذا التعديل ان لا يعمل شي من الادله فمقتضى الحكم بل جعل نظمه اعلاما
ذهب اليه المحققون من ان يرجع الكلام الى الكلام النفسي والاوجه ان حكم النص يقتضي بالنص
او الاجماع الوارد في الاصل والقياس لبيان العموم الحكم في السمع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح
وقال في الكلام انما الموجب ايجاب الله تعالى ولا اثر للاسباب في ذلك ثم الحكم في المفروض ان كان
مضافا الى النص في النص في الاصل والعلية في الفرع كما هو مذهب متاخي العراقي يكون ذلك
المعنى علميا على وجود حكم النص اعم من ان يكون الحكم مضافا الى النص في الاصل انه قد
يعد ما يعرف به الشيء اذ قد يكون الشيء علامات والمصنف رحمه الله حسن رعايته عدل عن
تسمية ذلك المعنى علميا الى تسميته علميا استأثر الى ان حكم النص غير مضاف اليه لكنه اشارة عليه هو انما
رحمه الله ما نظرا الى رعاية المصنف وجعل المعنى علميا على وجود حكم النص في الفرع مع ان حكم النص
في الفرع غير موجود وانما الوجود مثله الا ترى ان ما قالوا في حكم القياس ان يكون عليه هو اياه
مثل حكم احد المذكورين مثل علمه في الاحرف لولا ان المعنى علميا على حكم النص في الفرع لزم تحقق المعلوم
بدون اللزوم فان قلت بعد برتيل مضاف الى الحكم يرتفع الفساد قلت يستلزم تقدير المضاف لرفع
الفساد اخر وهو تقدير المحذوق بالضرورة واجيب بان ليس المراد من قوله ان العلم ما رأت
واعلام انها اعلام بجميع الاعتبار بل هي اعلام بالنسبة الى صلب الشرع لكنها موجبات بالنظر
الى العباد واذ كان كذلك لا يتصور تقدير هذه العلامة لعدم تصور وجود الموجب في وجود
واجب واحد قتيبن بذلك ان الحكم في المفروض عليه ان كان مضافا الى النص مع ذلك كون المعنى علميا
لان العلمية والموجبة في المعنى متلازمان ولا يصح المعنى موجبا بعد تبين الاجابات بالنص
فتدفع العلمية ضرورة فان قلت يلحق ان يكون المعنى علميا بهذا الاعتبار ايضا لان الحكم في الاصل
مضاف الى المعنى بالنسبة الى الفرع فان ذلك اثر اعتباري ضروري فلا يظهر انه في صحة اطلاق
اسم العلم عليه لان المطلق ينصرف الى ما هو ثابت من كل وجه وقوله والمصنف حسن رعايته اعم
وقد قلنا ان العلم بالعلامة والموجبة متلازمان لا يتصور كونه بدون لانه وقوله مع ان
حكم النص في الفرع غير موجود في اخره فاسد اذ لم يثبت على احد ان المراد من وجود حكم
النص في الفرع وجود مثله الا ترى ان المصنف وجميع المتأخرين قالوا حكم القياس تقديره
حكم النص في الاصل في نفسه وقالوا ان شرطه ان يتعدى الحكم الشرعي التام بالنص الى الفرع
هو نظيره ولا شك ان حقيقة التعدي غير تقصير وتعيين ان المراد من التام في الفرع تمام
المعنى حقيقة عرفية في مثل هذا الكلام بحيث لا يبيد في الفهم الى غير وقوله لو كان المعنى
علميا لزم كذا فاسد لان اللزوم هو اياه المتل موجود وكذا ادعوى استلزام فساد تقدير
المحذوق فاسد لان التعديل ضروري على ما بينا على ان لا نسلم التعديل بل يقول معنا
نفا قوله كما هو مذهب بعض متأخريه ومشايعه من قديم واما في النهر وهو الصحيح وذهب اليه
جمهور اهل الاموال انما المراد من العلة هو الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون شتما لعل حكمه
لان تكون مقصورة للشارع ومشرع الحكم لا يعني مجرد العلامة والام ينفق بين العلة والعلل

فرق وهو ثابت اجماعا وذكر صاحب المحقق ان الحكم في الاصل ينصرف عن نظر الفرع مما قال
العله بالانفاق اذ لو لم يكن كذلك لما اسكن القياس فلا بد ان يكون العلة موفرة في الاصل
لا يلزم القياس الفاسد انتهى وكون النص قطعيا لا يمنع اضافة الحكم الى العلة لان النص اشارة
على وجود الحكم كالعلة ولا يمانله بينهما الخ فلما استقر الحكم في الفرع ولزم منه ابطال
القياس قلنا انها موفرة في الاصل فيكون المورث في حكم الاصل هو المعنى لا النص فان قلنا فعل هذا
يلزم ان يثبت الحكم قبل ورود النص لوجود العلة قلنا لا يلزم ذلك لانه لا بد ان العلة
لذا انها بل هي علة جعل الشرع انا هاعلة فلا يكون لها حكم قبل ورود النص لان كلامنا في العلل
الشرعية فيرفع الخلاف اقول الخلاف ثابت على كل مراد ولان هذا الخلاف ثابت بين
المتأخري فكيف يرتفع الخلاف اذا كان المراد ما ذكره بل عاينه ما فيه ان المصنف ح جليل
يكون مختارا المذهب حمورا الاوليين اللام الان يقال مراد برفع الخلاف في عبارة المصنف
من حيث انها لا تختص بقول احد الفريقين بل هي تساميه لهما المد فيهما بالاصل والفرع معا في
الفرع فقط وان كان الظاهر الاول فتساميه قوله ما استمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون
ذلك المعنى الذي جعل علميا على حكم النص من الاوصاف الواردة في الاصل التي استمل عليها النص
الصالحة للعلية اما بصيغته او بعرضيغته الخ اي ثبت حكمه له لا حاجة الى هذا
الخل بل هو مستدرك عدي يعني الاستمال جعل الخ لا حاجة الى ما ذكره من قضية النص
لان صلة الاستمال كاستمال نص الذي عن بيع الابن على الحجر عن التسليم وذلك لان البيع
يجوز عن تسليم بيع الابن فكان الحجر تامة بقضي النهر لا يعينه وجعل بالبنا للفعول
والفرع مرفوع عن السانة عن الفاعل قوله لخصر بهذا عن العلة الفاصلة المراد المستيقظة انما
التاميه ايضا واجماع متفق على التعليل فيها كما تقدم اي للنص في حكم النص رجوع الصبر
الى النص وهو الظاهر ويجوز ان يرجع الى الاصل المعدر لادالة الكلام عليه والضروري
وجوده راجع الى الموصول اي الاصل في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة لسبب وجود
ذلك المعنى في الفرع وقلنا يجب الزكوة في المصوغ سواء صيغته صياغة مباحة او غير مباحة
لانه تعليل بالعلة الفاصلة لضرورة على غير المصوغ نهما وعارضا ويجوز ان يكون
ذلك المعنى وصفا عارضا متفكاعنه كالكيل فانه وصف غير لازم للمكيل لان اختلافه باختلاف
عدادات الناس في الاماكن والاقوات بجواز ان ساع كيل في نظر ووزن في اخر ووزن في
وقت وكيل في اخر ولو مثل الخرج بهذا كان او في تقدير الاشمله فانهم كالدم في قوله
عليه السلام في حديث المسحاضه بوسى وصل وان نظر الدم على الحصر فانه دم عرف النحر فانه
عليه السلام على اتواض الطهارة بان دم الاسحاضه دم عرف النحر والدم اسم جنس عرفه والنجاسة
وصف عارض للدم وهذه العلة وان كانت مركبة من اسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وهو
الدم ومن صفة يدل على اعتبار صفة الخروج وهي لا نجاسة ومجموع الاثنين يتعلق بالاستفاضة
ولكن لا يبين وجوب اجتماع الوصفين الاسم والعرض لصفة التعليل بذكرها او لصفة التعليل

بالوصف العارض لمن مثل به الوصف العارض لان العقل بكل ما على الاقراد صحيح فهو متا
صحيح يكون ذلك المعنى ساءا ومعا عاريا ثم المراد من كونه اسما فخلق الحكم معناه القيام بنفسه
مثل كون الخارج من الشخص دم عرف سيجر لا يخلو بنفسه لاسم مختلف باختلاف اللغات فلا
يرد عدم صحة العقل باسم الخزانة بقرينة اسم الخزانة البنية او لانه ترتيب الحرمة عليه فيكون
قياسا على اللغة وهو ممنوع بخلاف ما نحن فيه فانه بقرينة معنى الاسم لا بالاسم صور الى العقل
بالوصف في الحقيقة فلا يمنع ولذا نقول لا نسلم ان تعليله عليه السلام لا يتفاضل الطهارة
بل ينبغي وجوب الاعتسال او يفي سقوط الصلاة اذا انشكأ واقع فيها لا في وجوب الوضوء فانه يجب
بالقول الذي هو ادنى منه وفي الاعتسال او سقوط الصلاة يتعلق بدم الرحم لا بدم الحرق
والجواب ان وجوب الوضوء اشكل على المجتهد وهو ما لا بد فان دم الاستحاضة عنه ليس يحدث فيكف
لا يتكفل على امرأة حريته عهد بالاسلام فيكون تعليله لا يتفاضل الطهارة علم انه يجوز ان جعل هذا
التعليل علة لما يصلح له من المظنق والمعلوم فيكون بالنسبة على وجوب الوضوء ما حال دليلا
على الاعتسال او سقوطه متعلقا بدم الرحم لا العرف وجليا اي ويجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا
جليا وخفيا اي ويجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا خفيا لا يقال الا بالانظر الى ما قبل فان قيل
التعليل بالوصف الخفي لتعليل يتوق البسح برض العاقد من لا يجوز لان الوصف العلة به معروف للحكم
الشرعي الذي خفي فلا بد من ان يكون حليا لان الحق لا يعرف الخفي فالجواب انه وان كان خفيا بدلالة
الصحة الظاهرة عليه كدلالة الاجاب والقبول على الرضى صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز
التعليل به هذا وقد يراد بالجليل المعنى القياس وبالخفي المعنى الاستحبابي لان قوله عليه السلام
دين الخ يعني قوله ومن حكم شرعي لانه عبارة عن وصف ثابت في الرتبة وذلك بالوجوب وهو حكم
شرعي فالنبي صلى الله عليه وسلم جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو القبول وهذا حجة على
من منع من الاصول صحة التعليل بالحكم الشرعي بحجج بان الحكم الذي فرض ما تقدم بالزنا
على ما فرض معلولا فيلزم خلف العلول او متاخر فيلزم تقدم العلول او معه فيلزم الحكم
لانه نص في المطلوب ولا يقابل بالتعليل العقل لان الدين وصف في الرتبة وهو حكم شرعي لا حسي
على ان التعليل الشرعي ليست بمعنى الاتحاد والحصول حتى يتسحق فيها التقدم او التأخر وليس سلم
فيجوز ان يكون احدا الحكمين صالحا للعلة دون الاخر او يكون الثابت بالدليل احدهما دون
الاخر فلا يلزم الحكم وعدد اي يجوز ذلك المعنى عدد امركيا من عدة اوصاف يكون كل
واحد منهما جزءا للعلة اذ لا يمنع ان تقدم الدليل على علة الهية الاجتماع من ثابت او
مناسبة او اخاله او غيرها كما قام على علة مجموع الجنس والمقدركو الفضل وقال بعض
الاصوليين ان التعليل بالوصف المكتوب باطل بحجج بان العلة صفة زائدة على المجموع
لانا نعقل المجموع مع الدخول عن كونه علة وروح ان ف من العلة بكل جزء من الجملة لزم
ان يكون كل جزء علة ويلزمه قيام العرض الواحد بحال سكنه وهو محال وان قام كل جزء
من العلة بكل جزء من الجملة لزم انقسام العلة وان يكون لها نصف وثلاث وربع وبطل

لا يجزى والجواب عنه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عند وعابدهما
اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليست العلة بهذا المعنى صفة لجملة الاوصاف فضلا عن كونها
صفة زائدة لها وليس سلم انها صفة لها فلا نسلم انها صفة وجودية فلا يستقيم التفسير المذكور
وجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص اي مذكور فيه كالاتصال وكالطوق واليكمل
وغيره اي يجوز ان يكون ذلك المعنى تابنا في غير المقصود عليه اذا كان ذلك الغير من ضرورات النص
لغير العاقد بالنسبة الى رخصة السلم لان الرخص في السلم ثابت عاروي انه عليه السلام اي
عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم بعلة فقر العاقد واحتيا وهذا العقل ليست
مذكورة في النص ولكنها قايمة بما هو من ضرورات العقد وهو العاقد اذا السلم يقتضي عاقدا
والفقر صفة فكان ثابتا باقتضا النص وان لم يبح على مذهبنا كون السلم واردا عندنا على خلاف
القياس فلا يقاس عليه غيره لكنه صحيح مذهب السابغ حتى عدي الجواز به من السلم المرحل الى
السلم الحال وبه يحمل النقود اذ لا مناقشة في المثال هذا وذهب متابع العراقي الى ان التعليل
بالوصف الذي في غير النص لا يجوز لان شرط الوصف ان يكون قايما بحمل الحكم كما هو شأن العلة
العقلية والجواب ان علة الشرع امارات على الاحكام وقيام الدليل بالمطلوب ليس شرط كالعالم
فانه دليل على وجود المانع ربي قايما به وكذا صرح الفقهاء والبيع والتكاح والفاظ الطلاق والعتا
على التيقن الاحكام في الحال مع قيامها من حكمها والاعدام صفة اي الفقر صفة العاقد
ودلالة كون الوصف علة الخ اعلم انهم اجعوا على ان جميع الاوصاف لا تقع علة ولا على انه
لا يجوز ان كل واحد منها علة وعلى ان ليس للعلة ان تجعل اي وصف شئ من الاوصاف علة بل دليل
وعلى ان العلة تثبت بالنسبة من كانا او انا وبالاجماع واختلفوا فيما يثبت به كون الوصف علة
ما ليس نص ولا اجماع على قولين جمهور الفقهاء من الخلف والسلف وقول أهل الطرد وسبيلة في بيانهما
صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم العلة به بان يكون الوصف ثابتا في جنس
الحكم في موضع اخر ايضا واجامعا كذا ذكره في الاصل وجمهور العلماء على ان الوصف لا يصح علة الا
بان يكون صالحا للحكم ثم لا يكون معدلا لغيره الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للمساهمة بالعقل
والبلوغ والحريية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاحتمال عن تحطرات الدين فكذا الوصف اذا
جعل علة لا بد من صلاحه للحكم لوجود الملازمة ومن عدالته بوجوده التاثير فلا يقبل التعليل
بالوصف ما لم يقع الدليل على كونه ملائما وبعد الملازمة لا يمكن العلية الا بعد كونه موثرا عدلا
فالملازمة شرط لجواز العمل بالعلة والتاثير شرط لوجود العمل ومعنى قولنا يجوز العمل بالوصف
فيل ظهور التاثير انه لو عمل بها ما عمل فقدا العمل بها ولم يبيح كالمشاهد المستور الحال يجوز العمل
بها دونه فيل ظهور عدالته حتى لو قضى العاصي بها دونه تنفذ وبعد ظهور عدالته يجب العمل
بها دونه فكذا الوصف يجوز العمل به اذا كان ملائما لكن لا يجب الا بعد العدالة لان الوصف
مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة لانه لا يكون علة لذاته بل يجعل الشارع اياه علة فيحل
الرد على الملازمة فلا بد من العدالة الاولى ان يظهر عن ذلك الوصف اي تاييده في عين الحكم

وهو الذي يقال انه معنى الاصل كالتعليل بالمعنى في اثبات الولاية كما ان المراد بالعين هو المثل لان
 العرض هو هذا المقسم وما بعده من المقسمين سمي الملام لكونه موافقا لما اعتبره الشارع والاول خص
 بالاسم الموتر الثاني ان يظهر ان الوصف في جنس ذلك الحكم فيجب في بعض الشروح بالجنس القريب لكن
 التمثيل يتاثر بالاحوة لا يطابقه لانه متى قيل طهرها في ولاية الانكاح كان غير ذلك الوصف اعني
 الاخوة موثرا في جنس الحكم وهو الميراث والاوجه للتميز بالقريب فان الولاية والميراث ان كانا متماثلين
 يتجانسا في مطلق الحكم المتعلق بما بعد الموت فالاول على هذا الاطلاق الجنس ليمتدوا لثالث
 جميعا الثالث ان يوتر جنسه القريب في غير ذلك الحكم هو الذي خصوه باسم الملام وخصوا اسم
 الموتر بما ظهرنا بتر عينه وتعيين الجنس بالقريب وقيل الملام هو الجنس المعبد او القريب والمعتبر
 في الموتر القريب الرابع ما ظهرنا بتر عينه في جنس ذلك الحكم جمع من جنس بفتح الجيم اي
 وفتح الكاف مصدر بمعنى النكاح والمصدر من التلاي على مفعول بفتح الجيم والعين فاس مطرد كذا في التفسير
 وشرحها وفي بعض الشروح من كج جمع من كج مصدر من الانكاح ويجي المصدر على وزن المفعول قياسا في
 المريد فيه وفي بعض شروح المناهية جمع من كج بمعنى المصدر من النكاح والمصدر في المريد فيه جى
 على وزن المفعول قياسا وفيه نظير ويجوز ان يكون من كج اسم زمان او مكان من النكاح ويكون المعنى
 كالصغر الذي عللنا به ولاية الاجار وقت النكاح او في مكانه لغايل ان يقول المصدر لا
 يحج الادا اريد به الانواع والنكاح ليس بمشروع ويمكن ان يقال جمع باعتبار افراد المتكوفة
 على غير قياس وما قيل انه جمع متكوفة فيه سدود ان لا اليد في المناكح جمع متكوفة
 والقياس المتكوفة المتكوفة الخ فخرقة اليا خفيفا كتحليلها بالمعراج اسارة الى مثال النوع
 الاول ومقرره ما قاله علماءنا في البتة الصغرة انها صغرة فيثبت الولاية على نفسها في الانكاح
 قياسا على ثبوت الولاية على جالها كان من النوع الثاني الولاية على النفس ضمن الولاية على المال
 لا على لاعتنه فخلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند المتأخري وما قلناه اولا فان
 الصغر وصف ملائم لان ولاية الانكاح انما شرعت نظرا للمول علمها بحجها عن مباشر النكاح بقفا
 مع حاجتها اليه كالتفقه يجب على الولي حقا للعاجز عنها والصغر موثر للعجز فكان التعليل به لاثبات
 الولاية لتعليلها بوصف ملائم موثر بخلاف ما علل به المتأخري من البكارة لظهور اثر الصغر في ولاية
 المال اجماعا دون البكارة والنباهه اذ ليس لها اثر في ذلك ولا شاهد لنا يثبتها من السعة خلا
 الصغر فانه موثر تاثير الطواف الخ وفائدة الخلاف يظهر الخ الحاصل ان البكارة الصغرة غير
 اتفاقا لكن المخرج يختلف ايضا فنحننا للمعنى وعند البكارة والنيك الكبر لا يجوز اتفاقا
 لكن المخرج يختلف ايضا فنحننا لفوات وصف الصغر عند لفوات البكارة والبكارة الكبر
 جبر عند وجود البكارة ولا يجبر عند لفوات الصغر والنيك الصغر كسر عندنا لوجود
 وصف الصغر وجودا او وجودا وعدا هذا كله من الشارع جعله شرط لانه متفق
 في نسخ الشرح بالاسود فكان نسخة الشارع التي شرح عليها لم يقع فيها ذلك وختم ان ذلك هو
 فيها وكذا ينه بالاسود سبق فلم من الشارع لقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غيب

فانه معلول بتخل القلب اي لا بالعصب حتى حل له ان يقضي وهو عضبان بعد فراع قلبه
 ولم يحل له اذا كان مستغول القلب وهو حال عن العصب واحب بان تسفل القلب بلارم العصب
 فالحكم ثابت بالنسبة الى المعنى فتأمل لان الوجود قد يكون اتفاقيا هذا ارد على القائل بان
 الدليل على كون الوصف علة هو الاطراد وحاصله ان مجرد الاطراد لا يدل على العلة لان الوجود
 عند الوجود وقد يكون اتفاقيا كوجودنا طينة الانسان عند وجودنا هبة الحمار كما ان عدم
 عند عدم قد يكون باعتبار ما نعلق بغيره من عدم شرط لعله لان العلق بالشرط عدم قبل
 وجود الشرط فكيف يصلح وجود الحكم عند وجود الوصف دليل على صحة علة الوصف مع الاحتمال
 وجرد الطرد لا يميز بين الشرط والعلة يان الحكم كما يدور مع العلة يدور مع الشرط فلا
 يصلح الطرد دليل على العلة مع احتمال الدود ان مع الشرط وان كان الاصل دوران الحكم مع العلة
 لا يقال لان سلم دوران الحكم مع الشرط عدما فان عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على عدمه الاصل
 عندنا لا لعدم الشرط لان المراد بعدم مع عدم او عدد لاله ولا يقال الدوران دليل على العلة في
 العقليات اتفاقا فكذا في الشرعيات لانا نقول الحقائق العقلية لا تختلف بالحقائق الزمان والمكان
 فيجوز ان يكون الطرد دليل على العلية فاما الشرعية فمنبهة على صلح العباد فيجوز ان تختلف
 باختلاف الزمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليل على ما بقي شي وهو ان مجرد الاحتمال لا يثبت
 طن العلية وحوال العمل به لان الظن كان التعليل بالنسبة الى لاثبات علية الوصف من حيث
 ان كلانها لا يصلح دليل على العلية بل هذا بعد من الاطراد في عدم صحة الاحتجاج به لان امضا
 عدم الوصف وتنبه من على اطلاع على وجود علة اخرى لا يمنع الوجود من وجه لجواز وجود
 وصف اخر غير يجت الحكم به لان عدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود بخوار المتصور على ان
 عدم ليس بشي وما ليس بشي لا يصلح علة للزام الاحتجاج باستصحاب الحال وهو بعد
 من التعليل بالنسبة الى عدم صحة الاحتجاج به اذا التعليل بالنسبة الى عدم صحة الاحتجاج به لان الكذب
 العلة بخلاف الاستصحاب فانه لا يكون دليل لاثبات الحكم اصلا وانما يكون دليل للمرفع واثبات
 لما كان على ما كان وفيه بحث الخ حاصله ان هذا التعريف فيه تسامح حيث اطلق العلة
 فارد العلول وهذا وان كان حجازا وهو لا يدخل التعريفات كمثل لوجود القرينة وهي العرف
 والامطلاح على ان هذا ليس بتعريف حقيقي بل تعريف اصطلاحى واستعمال المجاز في التعريف
 الاصطلاحيات غير مضملة لان السلف لم يلزموا بيان الحقائق في التعريفات الاصطلاحيات لعدم
 احتياجهم الى ذلك وانما التزموا بيان الضوابط التي يحلح اليها في التفقه فلذلك لم يبالوا بذلك
 بخلاف اهل المنطق فانهم التزموا في التعريفات بيان الحقائق فيكون المجاز في التعريفات
 مرفرا عدم فافهم وهو ليس بحجة عندنا الخ اعلم ان العلماء اتفقوا على وجوب العلم باستصحاب
 حكم عقلي وجوبه او امتناعه او حسنه او فحشه بالعقل لوجوب الايمان وحسنه وحرمة الكفر
 وفحشه واستصحاب حكم بالعقل ثبتنا سلكه او تنقيته نضا او ثبت مطلقا ونق بعد وفاة
 النبي عليه السلام واتفقوا ايضا على ان استصحاب حكم لدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء

ليس حجة قبل بدل الجهد في طلب الدليل المرسل لان الجهد بالبدل المرسل بالانقراض في الطلب ليس حجة
وانما الخلاف في الاستصحاب اذا بدل الجهد جده في طلب الدليل على فاعلم عرف وجوبه بدليله
ثم وقع الشك في عدم ذلك الحكم وزواله لعدم وجود الدليل المرسل له بعد استقراء الوسخ في
طلبه واحتمال قيام دليل من حيث لا يستعربه فقال بعض الشافعية كما مر في البصر في رابع شرح الغراري
وعنه والشيخ ابو منصور من اصحابنا ومن بعده من متاخر سمرقند انه حجة ملزمة في الشريعات
ونقل ذلك عن الشافعي وقال كثير من اصحابنا وبعض الشافعية وجماعة من المتكلمين انه ليس حجة لا لبيان
امر لم يكن ولا لعمامه كان على ما كان وقال القاضي ابو ريد والشيخان ومدر الا سلام ومن تابعهم انه
ليس حجة لا لبيان حكم مبتدأ ولا للالزام بحج العلة به في حق نفسه ولا بوجوب الاحتجاج به على غيره
نحوه يعني ان الدليل الموجب لوجود الحكم شرعي ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض فيقتضى ان علة لان
بقا الشيء بمعنى موجود في نفسه رايد اعل وجود ذلك الشيء لان الشيء في اول احواله بوصف بالوجود ولا
يوصف بالبقاء فانه يصح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاءه عين وجود لما انفك عن البقاء في
الزمان الاول واذا ثبت ان البقاء معنى اخر ووجود الوجود لا قيام له بنفسه صار كسائر الصفات
فكان منزلة الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده كالبياض والسواد من غير ان تمام دليل اخر
عليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يطلع ان يكون نفس وجود الحكم علة لبقائه
فالبدل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فيقتضى ان علة اخرى هذا ما دلوه والحق ان البقاء استمرار
الوجود وعدم زواله اي ليس معنى رايد اعل وجود الشيء حقيقة بل اعتبار ما هو استمرار الوجود
وانتسابه الى الزمان الثاني في معنى كون الشيء استمرار الوجود فيه ومعنى قوله وجود فلم يبق انه
حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني والجواب عن السؤال ان البقاء فيها بعد
الرسول عليه السلام ليقول الدالة الموجبة لبقائها وعدم احتمال ان النسخ فيها لبقائها بدليل
يوجب البقاء خلاف السراج في حيوته فانه يجوز نسخها وان البديل الملك طاهر والظاهر
للدفع لا للالزام لبقائها ان يقول كلامنا في الاستصحاب لاقى الظاهر اي ظاهره ان ليس له هذه
المسبلة اتصال بالحق الاعتراف به كون الاستصحاب ظاهرا وذلك بعد ويمكن ان يجاب بان
الاستصحاب على ما فرغ المصنف بقوله وذلك في كل حكم الخ جعل معينين احدهما كل حكم عرف وحرم
في الماضي ثم وقع في الشك في زواله في الحال وهذا المعنى لا يعقل للمسبلة بما حكى فيه والثاني
كل حكم عرف وجوبه بدليله في الحال ووقع الشك في زواله في الماضي وعلى هذا اتصال
بالبحث من المعارض هنا وفي بعض الشروح الخ فيدخل المرافق في الفصل بالشك ان ليس
أحد الشقين بأولي من الآخر وكذلك ان نقول ينبغي ان يرجح شبه ما يدخل للخروج عن العهد فيغير
او نقول اذا تعارض الشبهتان تساوتا وبقى العمل بان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اراد المأكل اوقفه
او يتركه لا فيغيره بفعله وسيا في الجواب عنه انه لا بد من دليل لان الشك امر حادث
لخ لثبات نقول دليل الشك يعارض الاشياء ودليل المعارض دخول بعض بعضها وعدم دخول
البعض فثبت دليل الشك يكون دليلا على عدم الدخول كما في دفع الوجه ان يقال الاحتجاج

ما من الاشياء على بلاد دليل لان الشك امر حادث بعد العلول وما هو كذلك لا يطلع علة فالشك
ليس علة فلا يثبت عدم الدخول بدون علة اما كون الحادث بعد العلول لا يكون علة له
في الضرورة واساها ان فلان العلول فيما حكى فيه عدم دخول الغاية والشك انما حدث
من دخول البعض وعدمه فالعلول اذا بعض علة الشك فلا يطلع علة له لئلا يلزم تقدم
العلول على علة لان الشك امر حادث لا بد له من سبب وما قاله زفر لا يطلع سببا لان ما
دخل حصل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارض في المرفق لانه لم يخرج دليل
الدخول وعدمه تعارضا فلا يطلع سببا للشك من التعارض هنا ليس التعارض المصطلح وهو
بغايل المحققين المتضايفين على وجه لا يمكن الجمع بينهما مع اتحاد المحل لاختلاف المحل هنا
ولغايل ان يقول انه على بالاصل لا بدليل الى احدهما يعني ما قاله زفر انما هو على بالاصل
الحاصل الى احدهما اي احدا بينهما وهو عدم الدخول يلزم الترجيح بلا مرجح الخ وكذلك ان
نقول العمل بالاصل وهو البراءة الاصلية لا جملوا اسان يكون بعد قطع النظر عن الاصل لتعارضهما
وتساوقهما اولا فان كان الاول فينبغي ان يقول زفر بالدخول لتبوت ذلك بفعله عليه السلام
كما قال به علماونا وان كان الثاني فان ترجح شبهة عدم الدخول بالبراءة الاصلية فينبغي ان
يرجح شبهة الدخول للخروج عن العهد فيمكن تحصيل التعارض وقد يقال انه على بالاصل بعد
مدار الاصلية وفعله عليه السلام لا يدل على العرضية لاحتمال ان يكون فعله ذلك من باب
اطالة التحليل المتدرب اليه ولا اجال في الآية لا ينطبق عليها احد المحللين هنا في وهو ان
هذا مخالف لقول العلما ان زفر انما قال بعدم دخول المرافق في العمل قياسا على شبه عدم
دخول الغاية تحت العاصم فاعلم ان زفر لا يقول بعدم دخول الغاية دائما بل الغاية
المذكورة هنا لا تدخل واستدلنا له في الفرع بان الغاية لا تدخل ليس مطلقا لان اللام
للعهد المذكور وقوله كالميل في الصوم سطر لقياس لعدم الجامع فيه والاول ان ينعكس ذلك
الترجيح ويقال الاحتجاج بوصف فارق بين القيس والقيس عليه مستقبل في ابيات الحكم اذا
ضم الى وصف اخر لا يستقل بنفسه في ابيات الحكم وهو المتنازع فيه وجعل المجوع علة لان
الاحتجاج بالحقيقة انما هو بالوصف المستقل لا بغيره وان ضم اليه ذلك الغير كما اذا
سمه وهو سوال استدلال بقوله هو سؤل بضمه الى المس وهو لا يستقل بالعلية فهذا القياس
لا يتم الا بزيادة وصف في الاصل فيخرج به الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل
لوجوده فيه واستقلاله بالعلية وهو عين تحقيق الفرع فلا يكون الوصف بالموت متفردا
بين الاصل والفرع فيبطل القياس والاحتجاج بالوصف المختلف فيه بين الخصامين
بان يدعى احدهما علة الحكم المتنازع فيه ويذكرها الاخر بقوله نقول قل لا احد
فيما اوجي اليكم من الآيات العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام
الدليل اليه في وهو محفوظ معروف بدراوله ويقال الآية او الحديث او الحديث اختصارا
بالنصب على اختصار اقرا وهو الوجه الظاهر لبيان ذلك ويجوز رفعه بتعدي مبتدأ او خبر

اي العلق ووجهه على بقدر الابرار فانه تعالى علم بنية الاحتجاج بلا دليل لانها الحزمة
على الاستدلال المذكور في الآية بان يدعى النبي والابنات في العقليات المقام مقام الامتياز
مدعى حقيقة الوجود والعدم اية فطالب بالدليل مدعى الابنات وجوبه في قوله
مدعى حكما شرعيا على مظاهر الدليل امر النبي صلى الله عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان على النبي
والابنات جميعا يعني ان الله تعالى اجتمع عن اليهود والنصارى الذين بقوا دخول المسلمين الجنة وانتموا
وحولهم ثم امر بنيه عليه السلام بطلب البرهان على ذلك ولما قيل ان يقول ربيته حتى لان النبي الذي
لا يحتاج فيه الى دليل عند من قال به هو نبي حكم الله تعالى في الحادثة بان يدعى نبي الحكم منزها وبذلك
غيره اليه لا النبي الذي هو حكم سلب لعدم الجواز وعدم الدخول وليس النبي في الآية من ذلك بل من التا
فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى على انه يجوز ان يكون طلب البرهان على النبوة وحده لاعليه وعلي
لا يقال معنى ان يدخل الجنة لم يحكم الله بدخول الحمد لان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال
فقاله قلت لا دليل على غايته عدم وجدان دليل على الحكم وهو لا يصلح دليلا على عدم الدليل في
نفس الامر لان عدم الوجدان لا يلزم ان يكون في نفس الامر جواز ان يكون هناك دليل فيه وهو فان قلت
انما هي ذلك من التاخر لكونه هو العالم بكل شيء فيكون ذلك منه علما بانها الدليل لاحتماله خلاف البتة
فان ذلك يكون منه جهلا بالدليل لاعلمائه العجز وقصوره عن الاطاحة بجميع الاستدلال لقوله تعالى وما
اوتيكم من العلم الا قليلا من الحقيقة فيه ان يقال للمدعى في ذلك لا دليل عن علم اوله فان كان الاول
في الضرر والاحتجاج بالاستدلال فان كان الاول تاركه جميع الناس لعدم اختصاصه بالضرورة في واحد
وان كان الثاني فقد ظهر انه نبي الحكم بدليل فلا يد من سيانه وان كان لا عن علم فقد نبى عن ذلك بقوله
تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان قلت قال ابو حنيفة لا خير في العجز لانه لم يرد
به الاثر ولا استدلال فان هذا هو عين الاحتجاج بلا دليل وحاصله انه انما يجب فيما كان اصله في يد
العدو ووجهه ادراها فترا وعلمه والمخرج من الجرم يكن في يد العدو فقط لان من المانع
فتر غير على ذلك الموضع وكذا انما كنت به الظاهرية ولم فيه اثر خلاف القياس اي ليعمل به
ويترك القياس فوجب العمل بالقياس في هذا اي لا يصح اثبات كون الجنس سببا موجبا للحكم ولا لغيره
بالرأي اي لا يصح اثبات كون الجنس سببا موجبا للحكم ولا لغيره بالرأي بل بالضرورة باعتبارها وانما لم
يذكر السارح العبارة لظهوره اوله لانه لما جاز بالدلالة في العبارة اولي اما عدم جواز الابنات بالرأي
فلان القياس لا يجد اصلا في نفسه عليه واما عدم جواز النبي به فلان الثاني انما يثبت بالعدم الذي
هو الاصل فعليه ابطال دليل خصه لانه يثبت ان ما ادعاه الخصم صحيح لم يبق له حق ان يثبت بعد
الدليل وابطال دليل الخصم بالرأي غير ممكن لان دليله شرعي فلا يمكن ابطاله بمجرد الرأي قوله
فانما يثبت به سببه الرأي انما يثبت به سببه العلة سببه الرأي احتياطيا بل انما يثبت كون الجنس
سببا بانفراد به بدلالة النص وتثبت حرمة التمسك عند وجود الجنس بالدلالة ايضا كما
ذكره بعض المحققين وعرض النبوة بطريق البرهنة بان حقيقة الفضل لما لم يحرم عند
احد الوصفين فلان لا يحرم سببه بالطريق الاول واجبه بان ما ذكرتم يدل على الجمل وما ذكرنا

على الحرمة والوجوب للحرم حتى حرم البيع بخلافه شبهة الربا فانهم انفقوا الباع صرف حصة
نصف حصة وغالب رايها المتساوية لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم تكن البرهنة بالحققة بالحققة لكان
فقد العامة شرط فلا يجزى عدم في العلوفة واجها ما لك منها فالذي يستدل على استلزامها
يستدل بقوله عليه السلام ليس في العوائل صدقة في خمس من الابل السائمة سائمة والمذي يستدل
على قيمته يستدل بقوله عليه السلام في خمس من الابل سائمة في اربعين سائمة سائمة وعنده
صاحبه والسائمة في سنه لقوله عليه السلام للاعرابي خمس صلوات كبرهن الله عليك قال هل على
غيرها قال لا الا ان تطوع ولقوله عليه السلام ثلثا كبرهن على وهي لكم ستة النور والصبي والاهن وهذا
اول الاستدلال من الاول الذي ذكره السارح لان نفي الكايب لا يستلزم نفي الواجب المطلق
فقاله والرابع تقديرية حكم النص ال بالانص فيه من حمله ما يعطى به وهو حكم القياس
تقديرية حكم النص ال بالانص فيه زاد القاضي ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الراي فيه ليعتد
حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الراي وهو الظن الغالب على احتمال الخطا فتدنا بالراي الغالب
لان القياس لا يبيد العلم اذا القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به
بطريق النطق وباحتمال الخطا لان المجتهد يخطئ ويصيب كما هو الجمهور فان قلت كيف اوقع التوجيه
حكما للقياس بعد ان جعلها شرطا له فيما سلف بقوله وان يتعدي الحكم الى وجهها وان اذا الحكم
من شأنه التاميز والشرط من شأنه التعدي وما لا يجتمعان من حقيقة واحدة قلت اوقعها حكما على
ان مراده فيما سبق من شرط القياس ان يكون التوجيه حكما له في حكم في المحلين فالشرط هو الكون
الاختصاص ولو قيل بان المراد من كون التوجيه شرطا لكونها شرطا للعلم بحجة القياس لا لنفس
القياس لم لا يجزى باقي حمل التوجيه على الحكم من السارح لان حكم النبي اثره المتأثر به فيكون غير
والتوجيه نفس القياس فلا يكون حكمه هذا وانما افرد المصنف هذا القسم لان التعليل يخص به
عندنا وانما قال حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس لاختلاف ان حكم القياس التعدي وانما
الخلا في التعليل ما عرفت والحاصل ان اهل الاموال اتفقوا على ان تقديرية العلة شرط صحة القياس
وعلى صحة العلة القامر التامة بنص واجماع واختلوا في صحة القامر المستبقة لمعلل حرمة
الربا في المعدن بعللة التمنية تدفق ابو الحسن الرضي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين
انفسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء
والمكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسين
البصري الى انها او هو مذهب متاخر سمرقند من اصحابنا فان قلت التعليل بالعلة القامر
الغري السوال لان لم خص فائدة التعليل لان التعليل بالعلة القامر يفيد قابلية اخرى وهي
اختصاص حكم النص فلا يستعمل المجتهد بالتعليل بعد التوجيه وحاصل الجواب لان لم ان التعليل
بالفقد الاختصاص بحوله يتوكل التعليل لان النص انما يدل على ثبوت الحكم في الموضع عليه والتعليل
يجعل عموم به يتعدي الى الفرع فانما ترك التعليل لاختصاص لا يصح التعليل بالعلة
التوجيه يجوز اجتماع وصفين متعديين احدهما دون الاخر فيجب التعليل بالتعدي لانه اقرب

إلى الاعتبار فلم يند العليل بالخاصة الاختصاص وإنما يفيد أن توسع العلة المقترنة ولم يمنع نص
علامتين على شيء واحد وإنما يمنع ذلك في العلة العقلية لأن شرطها الاطراد والانعكاس لا يفيد علما ولا
علما ولا اختصاصا بحكم النص بحله لكنه يفيد فائدة أخرى وهي معرفة الحكمة المهيبة للقلوب إلى الطائفة
والقول فإن القلوب إلى قبول الأحكام المقبولة أميل منها إلى قبول الخلق ومعرفة التجدد فيصيح التعليل
بالخاصة قلت الكلام في القاصرة لا المستبينة وهي لا تفيد العلم بالحكمة وإنما تفيد الظن بها ولا اعتبارا
للظن في الحكم لأنها من قبيل الاعتقادات وهي إنما تثبت بالعلم دون الظن وهذا الاختلاف المنصوص
صل هذا النص عدم جواز التعليل بالمستبينة المتقدمة وهو باطل واجب بالمنع جواز أن يكون التعليل
لاضافة الحكم لها في الفرع ولا فرع في القاصرة يضاف إليها فإن قلت سلمنا أن التعليل بالعلة القاصرة
لم يفد شيئا لزم قلت أن الحكم في المنصوص بنا بالنص لا بالعلة وإذا لم يكن ثابتا بالعلة لا يكون
للتقدمة وجود وهذا ظاهر قلت إنما لم يثبت بعدم ملاحه بها والخلل فيها بل لما منع عن اضافة
الحكم في الفرع إليها ومنه نظرم وجهه فإن اضافة الحكم إلى العلة ابطال عمل النص بالتعليل لأن
الحكم بطل التعليل كان مضافا إلى النص فلو اضيف بعد التعليل إلى العلة كان التعليل سيطرا للنص
لأن للمرجح لم يتو لدحكم ذلك أن يقول لا مسلم ابطال النص دليل العلة القاصرة وهو دليل
على الحكم ودليل الدليل دليل والجواب أن البحث في المستبينة لا في المنصوصة والنص ليس بدليل على
المستبينة أو اسناد الحكم إلى الامتصاص مع وجود الأقوى تقدم أنه يجوز الاستناد والاضافة
يعين الاستناد لأن المقطع أيضا مائة المثبت هو الله تعالى وفيه شيء لأن الحكم قد عرف بالنص فيلزم
تعريف العرف لأن صحة العلة في نفسها إنما هي موقوفة على وجود العلة المتقدمة في غير الأصل لا على
صحة المتقدمة فاذن لا دور للاختلاف الجهة ولو سلم أنه دور فهو غير نص لكونه دور معه كالنبوة
والابوة وإنما المردود والتقدم والسبق لأن العرضان صحة للمقدمة مشروط بوجودها في الفرع
وموجودها في الفرع يحقق صحة شرطها فحقا معا وإنما يلزم الدور المحال لو كان كحقه بكل
من صحة العلة وتعديتها على الآخر يوجب تقدم بان كان كل منهما مشروطا بتقدم الآخر عليه
الاختلاف في أن اثبات سبب أو شرط أو حكم ابتداء بالوأي من غير أن يكون للوأي المثبت له أصل
من نص واجماع يوجب اليه باطل لأن الوأي والقياس ليس بحجة في نص الشرع لأنه إنما هو مطهر
في الفرع ما هو ثابت في الأصل بدليله لا مثبت له وأوصاف التي بغيره به فجري فيها ما يجري
فيه من صحة وبطلان ولا وجه لتخصيص الثلاثة الأول بهذا الحكم فإن الرابع أيضا وهو تعددية
حكم معلوم بسببه وشرط بوصف معلوم لا يجوز ابتداء بالوأي بدون أن يكون له أصل في الفرع
مستبينة منه فلا حاجة إلى هذا التخصيص وكان يمكن أن يقول التعليل بالوأي ابتداء من غير أن يكون
له أصل مستبينة منه بط ولا خلاف أيضا في أن اثبات الحكم بطريق المتقدمة من أصل الفرع
بالشرط المعروفه صحيح وإنما الخلاف في اثبات الأسباب والشرط بطريق المتقدمة والقياس
فقال بعض المحققين من السامعية لا يجوز إذا ثبت سبب أو شرط لحكم بنص واجماع أن يحد
السببية والشرطية من ذلك السبب أو الشرط إلى شيء آخر بمعنى جامع ليس ذلك الشيء الآخر سببا

أو شرط لذلك الحكم قال صاحب الكنف والظن مذهب العامة أصحابنا أقول وظنه اختيار المصنف
فانه أطلق البطلان عن قيد الابتداء وإن كان مختصا بكلام نحو السلام وهو من يقول بخوانه وقال
بعض الأصوليين بخوانه واختاره بعض أصحابنا كصاحب الميزان ونحو السلام ونحو عليه صاحب البرج
وغيره وفي اثبات الموجب ووصفه اثبات الشرع أما في ثبات الموجب فظاهر لأن وضع السبب
الموجب لحكم شرعي نص شرع ابتداء وأما في ثبات صفة فلا والموجب لما لم يعلم بدونها كان اثباتها
بالتعليل ابتداء منسلة اثبات أصلها فكان وشرع بالوأي فكان ومعا للحكم وليس للعبد ذلك
حاصله أن الحكم قبل الشرط كان ثابتا مطلقا وبعد ما شرط له شرط صار متعلقا به ومعدوما قبل
وجوده وكان اثباته ابتداء منسلا ونحو الحكم وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لأن وصف الشرط
بمنسلة الشرط لأنه منسلة للحكم وكما ليس للعبد ولاية نص الأسباب والشرط وليس لعدم ولاية
نص الأحكام وكما بطل التعليل لاثبات بطل الشيء لأن الثاني يدعي أنه غير شرع وما هو كذلك
لا يمكن اثباته لا بدليل شرعي لأن شرطه بنا الأصل أي بقا حكم الأصل والقياس في الأسباب
والشرط بنا بقا حكم الأصل بخلاف القياس في الأحكام لأن الحكم في الأصل لا يثبت في كونه معللا
بالعيني المتوكل بيته وبين الفرع فالمراد من قول المصنف والتعليل للأقسام الثلاثة الأول
باطل بثباتها لا بطريق المتقدمة الخ هذا تنفر على قوله لا خلاف في أن اثبات سبب أو شرط أو
حكم ابتداء لا يجوز وإنما اختلفوا الخ وحاصل كلام الشارح أنه يقول إن كان المصنف تابع
لنحو السلام فالمراد من قوله باطل اثباتها ابتداء لا بطريق المتقدمة لأن نحو السلام يجوز اثباتها
بطريق المتقدمة كما تقدم وإن تابع عامة أصحابنا فالمراد من قوله باطل اثباتها مطلقا سواء كان
ابتداء أو بطريق المتقدمة لأن مذهب عامة أصحابنا لذلك كما ذكرنا ونحن قد قدمنا لك
قريبا أن ظاهر عبارة المصنف تدل على أنه اختار مذهب عامة أصحابنا بقريته إطلاق
البطلان عن قيد الابتداء فلم يبق استعمال القياس إلا في القسم الرابع ذكره في الميزان
لأنه لا معنى لقول من يقول إن القياس حجة في الفضل الأخير وذلك لأن العرف لا يختلف وإن أراد
أن يصدقه علة الحكم بالوأي والأخيرا كذلك جاز في الجميع لأن العرف لا يختلف وإن أراد
أن الجمع بين الجمع الأصل والفرع لا يتصور إلا في الفضل الأخير فمنع في الجميع وإن أراد أن
القياس ليس حجة مثبتة مسلم والجميع سواي أنه لا يثبت شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط
كما يعرف به الحكم فذلك مسلم فيلزم هو العدول إلى الاستحصان في اللغة استعمل من
الحسن وهو عدل الشيء حسنا بقابله الاستصحاب ومخاه طلب الأصل للاتباع الذي هو ما يورثه
في الأصل لا في قيل هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي سبق لأوهام اليه
قيل لنا بل وقيل هو ترك القياس الحل بدليل أقوى وقيل هو دليل يفتج في نفس المخند ليس
بله التغيير عنه وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى وقيل هو العدول إلى خلاف الظن
بدليل أقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل أقوى منه وقيل هو دليل يفتج في نفس المخند
يعسر عليه العسر عنه وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى وقيل هو العدول إلى خلاف الظن

بدليل قوي وقيل هو تخصص القياس بدليل اقوي منه وقيل هو ترك وجه من وجوه الاجزاء
غير شامل تحول الالفاظ بوجه هو اقوي منه وهو في حكم الظاهر ولكن الذي استقرت عليه
الاداء على انه اسم لدليل متفق عليه نسا كان واجماعا او قياسا حقا اذا وقع في مقابلة قياس
سبق اليه الاقياس حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة والاستحسان انواع
الح اعلم ان القياس يطلق على معني اعم وهو مساواة فرع لامد في علة حكمه ويقسم باعتبار اعماله
على الموت والجل وحق باعتبار ظهور ذلك المعنى وخفايه وقد يطلق القياس على معنى احض
من ذلك وهو قسم منه وهو القياس الجلي المذكور في مقابلة الاستحسان في المسائل التي فيها
قياس واستحسان فلفظ القياس على هذا مشترك بين مفهوم اعم ومفهوم الاخص وهو الجلي
منه كلفظ الاسم عند الحاجة فانه مشترك بين احد اقسام الكلمة وبين قسم منه وهو العلم
وكذا الاستحسان يطلق على معني اعم من القياس وهو ترك القياس الجلي بدليل اقوي منه وهو
هذا الاعتبار يكون اربعة اقسام وهي التي ذكرها المصنف ويطلق على معنى احض منه وهو قسم منه
وهو القياس الخفي فقد ظهر بهذا ان من القياس بالمعنى اعم وبين الاستحسان بالمعنى الاخص
عموما وخصوصا من وجه لوجود القياس بدون الاستحسان في صورة القياس الجلي في مقابلة
الخفي ووجوه الاستحسان بدون القياس في صورة الاستحسان بالاثرا والاجماع او الضرورة
ووجودها معا في القياس الخفي في مقابلة الجلي وبين القياس الجلي والاستحسان الخفي مبنية
وبين الاستحسان بالمعنى اعم وبينه بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق وكذا بين القياس
بالمعنى اعم والاخص فان المراد بالقسم الرابع الذي يحق فيه القياس بالمعنى اعم لانه هو القسم
الى القياس والاستحسان معناه الاخص والمراد بالقياس والاستحسان الذي هما قسمان له
هو القياس الجلي الذي يقابله القياس الخفي والاستحسان الذي هو معنى القياس الخفي الذي
في مقابلة القياس الجلي وهذا ينبغي ان يفتى في القسم الرابع كون قسم القياس بالمعنى اعم لانه هو القسم
والغرض فان القياس باي جوانب لعدم العقود عليه الدل هو محل العقد والعقد
لا يتعقد في غير محله الا ان تركنا القياس بالاثرا الموجب للترخص وهو ما روي انه عليه السلام
روي عن بيع ما ليس عند الانسان وخص في السلم وما روي الجماعة من حديث ابن عباس ان النبي
عليه وسلم قال من اسلم عنكم فليسلم في قيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فان قيل هذا
من تخصيص العام لا ترك القياس بالاستحسان سلمنا كونه تخصيصا له لكنه مع ذلك تركت
قياس للسلم على سائر البياعات بهذا الاثر الاستضعاف هو استفعال من الضاعة وهي
حرفة الصانع يقال استضعفه خائفا فتعدي الى مغولين وعنده طلبت منه ان يضع
لخائما ويمكن ان يجاب الخ بان القرآن شرط التخصيص الخ هذا الجواب هو الصحيح
وما كان ينبغي ابراره بصحة الامكان فان الجواب المورد بصيغة الامكان يكون فيها
ضعف كما هو المصطلح فافهم وظهر الاواني وكذا الحياض والابار فان
القياس باي طهارتها بعد تحميمها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبيدر لتباني

الطهر لان الدلو والماء الطاهر من تحميم علاقاة ما البيدر والاشية المستحسن ولا يزالان لند
ما حصلت علاقاة فلا يقبل ان يطهر الا ان يفرغ من النجس باقيا على نجاسته لا يبيد طهارته
لكم تركوا العمل بحج هذا القياس للضرورة فان لها امرا في سقوط الخطاب لان فيه حرجا وللحرج
مدقوع بالنقض وفي الاستحسان الخ لان الجعة حرام والسور يحرم بالجم فيكون حساسا كسور
سباع البرهائم كسباع السوربه وهذا المعنى طاهر الاثر لانها استنوي في نجاسة اللحم ولكنكم استحسنوا
ان يكون طاهرا مكرها لانها تسرب بمسارها على سبيل الاخذ والابتلاع من غير خالطه لعاب وهو
عظم جاف طاهر لا يطوبه فيه فلا يتنجس بمسارها لانه فيكون سورا ادي وما كوال اللحم لا عدم
العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة الحاصلة في آلة السرب كما في سباع البرهائم فانها تسرب
بلسانها وتورط بلعابها المتولد من لحمها النجس وما كان يتولد من النجس فهو نجس لانه يكره لان
سباع الطير لا تحترق عن تناول الميتات والنجاسات بما قشرها فيستوفى ما بقي من ذلك عليها كالاجابة
المخللة لان السبع ليس بحسن العين رد لما وقع في بعض الشروح ان سباع البرهائم نجسة العين
كالخزير ووجه الرد انها لو كانت كذلك لما جاز الانشغال بها من غير ضرورة واللازم بط فذا المزموم
شله بل نجاستها ضرورة اعتبار حرمة لحمها الا لاحرام مع صلاحية الغذاء والنجاسة المجاورة
للعاب تثبت على هذا السور فلا حاجة لنا في اثبات نجاسته عينا لما صارت العلة
عندنا علة بآثارها خلافا لاهل الطرد وغيرهم سميا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا
معنى انه قياس بخن وتيميز الاقوي عن الاضعف ثم القياس اذا قابله الاستحسان بالمعنى الخفي فيقسم
منهما باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين فيكون القسم اربعة اما قسمها فاحدها ما كان ضعيفا
الاثر بالنسبة الى قوة الاستحسان تقابله والثاني ما كان طاهرا الفساد والضعف بالنسبة الى
ما يقابله من الاستحسان لكونه فاسدا في ذاته في الرفع واما قسم الاستحسان فالاول ما كان
قوي الاثر بالنسبة الى ضعف اثره ما يقابله من القياس وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره
ورجحانه على ما يقابله الجلي وحق فاده ومن حوصه بالنسبة الى ما يقابله قدما على
القياس الاستحسان الخ اي قدما القسم الاول من قسم الاستحسان الذي هو القياس الخفي وقوة اثره
على القسم الاول من القياس وان كان جليا لضعف اثره وذلك كبر في الاحكام كما مر وسنه طهاره سور
سباع الطير على ما مر واعلم ان الاستحسان اعم من القياس الخفي مطلقا فكل قياس خفي استحسان ولا
عكس لان الاستحسان قد ثبت بالنقض والاجماع والضرورة كما نبهه لكن الغالب في كتب ائمتنا
انه اذا ذكر الاستحسان براد به القياس الخفي وفيه رد على من طعن في ابي حنيفة يعني في
قول المصنف الذي هو القياس استحسانا لقوة اثره الخفي رد الخ والالفاظ ان الاستحسان نوع واحد القياس
سمر به كون العمل بالدليل الخفي مستحسنا لقوة اثره لا يقال بغير هذا هو قسم من القياس فيجعل قسمها
له لانا نقول مما جلت واحد من حيث ان كلاهما سمي على الزاوي مستنبط بالعلة قسمها وقدم
ولكن قلنا يرد عليكم ما اذا تعارض القياس والاستحسان واخذ بالقياس دون الاستحسان
لانكم قلتم انما سمينا المعنى الخفي استحسانا لكون العمل مستحسنا ولا عمل به منام بان منه عام احد عن

سبله كذا نقل الحصر عن الناطق ولكن لما عدت انني عزم ولعل ذلك هو من النسخ والنور دها مجرد
عن التقليل لحد ما سبله التلاوة التي ذكرها في المتن والتأنيبه اذا قام رجلان كل منهما البدنه
على ثالث حتى يانه اربعة هذه القياس التي في يدنا وافقها له ولم يذكرنا ربحا في الاستحسان يقتضي بان
العين من عندهما يجعل كانهما او ينسأها وفي القياس تناسل البينان ولا يثبت الرهن به تلخذا ما
لوقاها كذا على ميت في الاستحسان يكون في يد كل رجل نصفها رهنه وبه قال ابو حنيفة ومحمد وفي
القياس لا يثبت الرهن كالاول وبه قال يوسف والثالث ذكرها في كتاب يوسع الاصل وهي ما اذا وقع
الخلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في درعاب المسلم فيه في القياس بحال العان وبها خذوني
الاستحسان القول قول المسلم اليه والرابعة ذكرها في كتاب وهو الاصل وهي ما اذا دفع للرجل لارائه ومناظر
المثل ثم طلبها قبل الدخول في الاستحسان يكون رهنه بالمتعة وهو قول محمد حتى لو ملك الرهن عندهما
لا يذهب بالمتعة ولها مطالبة الزوج بها وهو قول ابي يوسف وبه اخذوا والخامسة ما اذا غضب الغفار
فانه يكون مضمونا في الاستحسان وهو قول محمد ولا يكون مضمونا في القياس وهو قول ابي يوسف
وبه يؤخذ والسادسة ما لو شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاخصان فاض
القاضي رحمه فوجد الامام شاهدي الاخصان عشرين او رجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم
بعد الاصيب كراحت في الاستحسان يدرى عنه الحد ويسقط عند ما بقي منه وفي القياس
كحد النكرانه جلده وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذوا والسابعة ما اذا شهد اربعة
على رجل بالزنا فغض القاضي عليه بالحد ما ية جلده ثم شهد عليه شاهدان بانه محض الجلد
بعد لم يكمل في الاستحسان لا يرحم وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذوا والسابعة ما اذا شهد اربعة
على رجل بالزنا وفي القياس يرحم وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذوا الثامنة ما اذا وكل المستان
ستمانا اخر بالحضومة ثم لحق بدار الحرب دون الوكيل في الاستحسان لا ينفق الوكيل بذلك وفي القياس
ينعزل وبه اخذوا التاسعة ما اذا كان لرجل ابن معنوه وللغنوه ابن بالنكاح من امته العجرا فاستنك
الاب تلك الامته لابنه المذكور في الاستحسان نفق للشر لا للاب وفي القياس على العكس على العكس
وبه اخذوا الحاشية ما اذا وقع رجل في يبر حفر في طريق سعلق باخر وتعلق باخر باخر والاخر
باخر فوقعوا جميعا فانوا وجد بعضهم فوق بعض في البير ففي قول ان دية الاول يجعل ثلاثا
ثلاثا على الحافر وتلك على الاوسط وتلك على المهدى ودية الثاني نصفان نصفها على الاول ونصفها
مدر ودية الثالث كلها على الثاني وفي القياس تجعل دية الاول على الحافر ودية الثاني على الاول
ودية الثالث على الثاني ويكون ذلك على عواقلهم وبه اخذوا ان علم انهم ماتوا كذا
وان لم يعلم بطل نصف ذلك كله واخذوا نصفه ونقل عن الرخا ان القياس في ذلك قول محمد وان
القول الاخر قول ابي يوسف وهو الاستحسان والحادية عشر في نكاح الاصل رجل قال لعبد هذا
ابني ولا تنبه هذه ابنتي اوقعت الحق في هذا بانياس وترك الاستحسان والثانية عشر ما في
طلاق الاصل اذا قال لارائه اذا اولدت ولدا فانت طالق قلت فزودت وكنتها الزوج
في القياس لا يصدق ولا ينع عليها الطلاق وفي الاستحسان بالعكس اخذ فيها بالقياس وادع بالاحكام

ابو

ولو قال لها اذا خضت فانت طالق فقالت قد خضت يتبع الطلاق استحسان محمد في هذا لا يعلم
الحيض الا من جهتها بخلاف الولادة والله اعلم وقد مر القياس الحاي خذ من القيم الثاني
من قسم القياس وهو ما ظهر من سنده وجعله بالنسبة الى ما يقابلها لاذاته لجهة اثره الباطن
على القسم الثاني من الاستحسان وهو الذي ظهر اثره وجعله مساو له لان العزم والسجج لقوة الاثر
دون الجلاء والخفي ثم المراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفي وهو لا ينافي
خفاها بالنسبة الى ما يقابلها من القياس والمراد بخفا الصحة في القياس الخجل خفاها بان ينضم الي
وجه القياس حتى يقيق ثورته قوة ورخا ناعل وجه الاستحسان ثم الصحيح ان يعنى الرجحان هنا
يعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام محمد في الاستحسان الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح
وان كان ظاهرا بالنسبة اليه فانه يركع بها ركوعا غير ركوع الصلاة ثم العود الى محض القيام
وقيل ركوع الصلاة واليه مال اكثر المحققين هذا اذا كانت الآية اخر السورة او متصلة به
باقول من ثلثة آيات على ما فيه من الخلاف سند كره فربما فان قلت لم لا ينوب بطلان الركوع لا
خصوص ركوع هو عبارة قلت دعوى استفادة المطلق من النص ممنوعة بل انما وقع ركوع هو عبارة
فما مله وان شاحد بحجج جود الصلاة الا ان الركوع يحتاج الى التنية دون الجود
اعلم انهم اجمعوا على ان سجدة التلاوة ينادي بسجدة الصلاة وان لم ينو واختلفوا في الركوع
قال شيخ الاسلام لا بد للركوع من التنية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد رحمه الله
كذا ذكره الشراح وذكر في البداية اذ اركع قبل ان يطول القراءة هل يشترط التنية لقيام الركوع فقام
سجدة التلاوة فقياس ما ذكرنا ان لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم في هذه الحالة وقد
وجد نوي اولم ينو من دخل المسجد اذا استغل بالقرض يقوم مقام سجدة المسجد ومن مشايخنا من
قال يحتاج الى التنية ويدعي ان محمد رحمه الله اشار اليه وصرح ايضا في المدايع بوجوب التنية
في انقاع سجدة التلاوة عن التلاوة فيما اذا لم ينظر القراءة وحينئذ قلتم يصح ما تقدم من نقل الاجل
على عدم شراطها هذا كله افار كره وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركع سوبا اولم
ينوها في الركوع ونواها في السجود لم يجز لانها صارت دينيا في ديمته لقواها عن كملها فان قلت ملحد
الطول القاطع للفور قلت قال شيخ الاسلام ان قرا بعد السجدة ثلاث آيات ينقطع الفور لا ينوب
الركوع ولا السجدة الطلبيه عن سجدة التلاوة لانها صارت دينيا عليه لقوات وقها فلا ينادي
في ضمن العين وقال الحلواني لا ينقطع الفور ما لم يقرأ اكثر من ثلاث آيات وهو الرواية وعلى
هذا المص عن ابي حنيفة رحمه الله ان السجود بها افضل هكذا مطلقا في المدايع ووجهه انه
اذا سجد ثم قام وركع حصل قرائتين بخلاف ما اذا اركع وهو خلاف ما في بعض المواضع انها ان كانت
اخر السجدة فالأفضل ان يركع بها ثم اذا سجد لها وقام فركع كما رفع راسه دون قراءته له ذلك
سوا كملت الآية في وسط الصورة او ختمها او بقي الى الختم انيان او تلت لانه يصير باننا الركوع
على السجود مفسد بان يقرأ ثم يركع فان كان في وسط الصورة ركع راسه ثم يركع وان كان ختمها فليس
ان يقرأ آيات من سورة اخرى ثم يركع وان قد يقرأ فيها آيات او تلت سورة بني اسرائيل والاشفاق

ومعنى استقراء الوسخ بدل تمام الطاعة حيث لا يحسن من نفسه المريد عليه وهو كالجيش وتفيد
الفقه خرج عن من اصول وشكك ومفرو وغيرهم والقضية من قام به الفقه والفقه ودم تعرفه
في اول الكتاب ومفيد الوسخ خرج عن من احوال النفس وغيرها وسعد الوسخ بطلب الظن يخرج
طلب العلم والتك والوهم وينفد البنى بالاحكام خرجت العقلية والحسية وباشارة من الشيعية
خرج استطر الاستراط الاستغراق لان احاطة كل مجتهد بالاحكام كلها بالعقل ليس شرط في صحة
الاختصاص وبه قال البعض وقال اخرون بعدم جوازها ونظيره ثمرة ذلك فيما لو اجتمع بعض الناس
في بعض المسائل ما هو نشاط الاجتهاد من الادلة دون غيرها ونيل له ان مجتهد فيها فاجاز من
اجازة ومنعه من منعه فلمن اجاز ان لو لم يجز الحركي لزم علم المجتهد بجميع الماحذ بلزمه
العمل بجميع الاحكام والادام متغالبون لا ادري وان منع ان العلم بجميع الماحذ لا يجب العلم
بجميع الاحكام جواز ان يكون عدم العلم ببعض معارض الادلة اول الجرح الحالى او الزمان عن
المبالغة في الخصم او لتسوية الفكر فلا يلزم من يتوث لا ادري حركي الاجتهاد ولا يخرج عن
التعريف اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم على القول بانته متجدد بالاجتهاد وانه يطلق
على علمه بالاجتهاد اسم الفقه دون ما علمه بالوحي فلا يجتدل عكسه اما على قول من لم يقل بانته
متجدد فلا يرد علمه على التعريف واعلم ان الاجتهاد داعم من القياس وهو مذهب الجمهور اذا
القياس يقتضيه الاجتهاد دون العكس فان الاجتهاد قد يكون من النص والاجماع لان معانيهما
قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى الاجتهاد وفي صيغ العموم والمفهوم والاسماء والاقتضا والتفصيل
وحمل المطلق وغير ذلك وقيل هما مترادفات واليه اشار السابغ في كتاب الرسالة
ان حركي اي جمع علم الكتاب اي القوان اي مع معانيه جعل الباعث مع دفعه
لنوم السببية والمراد بالعاني مدلولات مفرداته وخواص مركباته من حيث اللغة والسر
متغيران اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان الا ان يكون ذلك حائلا في حجب السيلقة
فلا يحتاج الى تبليسه بيان وان المعاني المؤثرة في الاحكام يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم
من الغايظ ان المراد بالغايظ الحدث وان علة الحكم خروج الجحاسة عن بدن الانسان
الحى ولا يشترط مضطها الحى يعني المراد بعلم الكتاب علم قد وما يتعلق بمعرفة الاحكام
لا علم الكتاب بمجموعه ولا حفظ ذلك القدر عن ظهر قلب بل المستروط هو العلم بمواقع ذلك القدر
حيث تمكن من الرجوع اليه عند طلب الحكم وعلم السنة بطرقها بان يعرف متونها
واسانيدها والى اوصلها اليها من ثواتر وسننه واحاد وخرج وتقدر على ان يفي ذلك مما تقدم
ذكره في بحث السنة اي طرقه ورايطة وحكامه واقسامه المقولة والمردودة
ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولا بد مع ذلك من معرفة الاجماع ومعرفة موافقه ليدلخالفه
في اجتهاده وقيل لا يشترط علم الكلام جواز الاستدلال بالادلة السمعية للمجازم باللام تعليل
اولا علم الفقه لانه ثمة الاجتهاد فلا يتقدمه والذي يظهر وجوب استطراد الكلام لعدم صحة
التعليل عند التزم ومذمته عند الجميع وعدم افادته اليقين بالظن المتين ولذا الفقه

لان نص الاجتهاد في زماننا انما يحصل بمارسته الان فهو طريق اليه ثم اعلم ان هذه الشرايط انما هي
في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فليعلم معرفه ما يتعلق
بذلك الحكم فقط مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام
النكاح **قوله** المختار انه عليه السلام كان متجدا بانتظار الوحي مما لم يرح اليه ولا من الاجتهاد تا
وقيل بالجواز مطلقا وقيل بالمنع مطلقا وقيل بالجواز في الحروف خاصة وادله كل من هذه الاقوال مذكور
في المطولات **قوله** وحكمه الامامية بغالب الراي اي لا من الثابت بالاجتهاد غلبة الظن في الحكم
مع احتمال الخطا فلا يجزئ الاجتهاد في النطبقات ولا فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين
وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا فيه بناء على اختلافهم في
ان الله هل له في كل موقف من الاحداث حكم معين ام الحكم ما ادري اليه اجتهاده المجتهد فقال
الجمهور بالاول ولكن اختلفوا على اربعة اقوال فذهب عامة الفقهاء ان ذلك الحكم غلبه دليل ظني
لم يكلف المجتهد باصا بنته لغرضه فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فمن
يخطئ وله اجر واحد **قوله** والحق بالمصيب عطف على المجتهد يعني ان الحق في وضع الخلاف واحد
بالكتاب والسنة والاجماع وضرب من القول اما الكتاب فقوله تعالى ففرمناها سليمان
فان الله تعالى خصص سليمان بنهم الحق في الواقعة بعد استراكامها في الحكم وذلك يدل على اصابته
سليمان دون داود والاما كان لخصص سليمان بالتفهم فايده وفي هذا النص دليل على اجاز
حكم الله تعالى في الحادثة وان المصيب في الاجتهاد عند اختلاف المجتهدين في الواقعة الواحدة
واحد وان حكمها كان بالاجتهاد وانما اختلفا فيه وان رجوع احد المجتهدين الى الآخر صحيح
وان الاجتهاد للابن لا يوجب اليهم جازم وان الخطا يجوز عليهم فيه من غير ان يقروا عليه
وماروي من قول داود لسليمان القضا ما قضيت بنبي عيسى ان يرد تسخيه على هذا الاستدلال
واما السنة فما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم ان اصبحت فذلك عن حسنة وان اخطأت فذلك حسنة
وفي حديث اخر جعل للمصيب اجرين وللخطيئ واحد واما الاجماع فهو ان الامة قد اجتمعت
من غير سرعية المناظر من المجتهدين ولو كان كل مجتهد مصيبا فيما ادري فيه اجتهاده لم يكن
للمناظر فايده ادلا فايده لها الا الاصابة ومعرفة الحق ويميز عن الخطا واطهار العيوب
ومر من الجميع بنفي ذلك واما المعقول فهو انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع المتقالبين
وما الصحة والنعاد والخط والاباحة ووجود الحكم وعدمه في محل واحد وزمان واحد
في حق شخص واحد وهو محال بالضرورة والارادة كان ان يكون ضرورة فلا حاجة الى القول
ببيانها **قوله** بان من سجد الخ واذا ارسل عن وريد بن ثابت وابن سعود في خطبتهم لا يراى
في القول وان من عباس خطبتهم لم يفيده وقال من ياهلني باهلية ان الله لم يجعل في مال واحد
نقارا ونقارا وثلاثا نقارا نقه هذان نقاران فاس موضع الثلث كل مجتهد مصيب يعني انه ليس
في الحادثة فيها حكم معين لله تعالى قل الاجتهاد وان حكم الله فيها تابع لظن المجتهد وبه
قال الاسعري والمذني والغزالي وبعض متكلمي اهل الحديث **قوله** ولا نسلم ان المجتهد في القبلة

مصيب لا محالة فيجب ان المجتهد يخطئ ويصيب فان اصحاب الخفيفة قالوا في قوم صلوا
تحرين في القبلة مختلفين فيها ليس علمهم حال ما مذهبهم مخالف له في الجهة فسدت صلاته
لاعتقاده ان امامه يخطئ ولو كان كل مجتهد مصيبا لصحت صلاة الخالف المكون لما بها جيب
في جهة القبلة وهو وجه الله تعالى وامامهم اعادته المحيطة للكعبة فلا بها غير مقصود حتى لو
قصد بالتوجه اليها تعظيما كان كافرا الا ان التوسع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى
فاجبت غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها واستسكنت صورة هذه المسئلة لان وضعا في القبلة
المطلقة والصلاة فيها جهرية فيجب فعل حال الامام بصوته واجيب تكون الصلاة قضا فيكون
الامام ترك الجهر ناسيا وبانهم عرفوا الامام بصوته انه قدامهم لكن لا يميزوا صوته انه الى اي
جهة توجه وقيل صدر بها ان كانت تباريه في عيات وان كانت ليلية في العم **قوله** الحق
في موضع الخلاف منعدولا اختلف هؤلاء القائلون بنعد ونفاد بعضهم الحقوق المنعدوه
مقتساويه في الخفيفة لان دليل النعد لا موجب القوت لمحق وقال بعضهم واحدا منها الحق **قوله**
وهذا في العقليات لاني العقليات اي الخلاف بين التوفيقين في تصويب المجتهد وتخطئه وتصويب
مطلقا ووجه الحق ونعدده انما هو في العقليات الخفيفة من مسائل الفقهاء فتعد برسخ الراس
والربع وجوانح التوفيق بالنبيد عند عدم الماء ومنعد بالدين وحرمت البتة من الرنا وجد
المثلث العبي ووجه بيع السرقين للفساد بيع متروكا سمية عدا الى غير ذلك من مسائل الخلاف
لا في العقليات لان المصيب فيها عدا خلاف المجتهد من واحد انما فالعدم وقوع النقصان في نفس
الامر الا ان الخالف لملة الاسلام كافرا ثم يخطئ مطلقا سواء اجتهد وعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد
لظهور ملة الاسلام ظهور الشمس وسط النهار وسفر عن مقام الاستئثار بسفاه الاسرع
معها الاجتهاد فانه لا يمتالي الا فيما خفي سلكه عن ظاهر الاضطرار ولهذا يقال في الاصول مذهبنا
حق ومذهب الخصم باطل وفي الفروع مذهبنا صواب ويخطئ والخطا ومذهب الخصم خطا يحتمل
الصواب **قوله** اي فيما اري اليه اجتهاده وانتهى اليه سعيه وهو الحكم في نفس الامر **قوله**
لقوله عليه السلام ان اخطأت فلد حسنة اطلق الخطا والمطلق ينصرف الى الكامل وهو المحيطة
ابتهاد وانتهى ولقوله صل الله عليه وسلم في ساري بدر حين نزلت في قوله تعالى لولا كتاب
من الله سبق لمعكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما جئ منه الا عمر اذ لو كان هنا اصابة
ما كانوا سحيقين لقول العذاب **قوله** والاحتياط انه مصيب ابتداء اي في نفس الاجتهاد وطبيعة
في حق العمل به حتى ان عمله يقع صحيحا شرعا حتى كانه اصاب الحق عند الله تعالى فتكون بلوغا
في ذلك لا مازورا يخطئ انتباه اي في اصابة المطلوب وهو الحق عند الله تعالى الذي غيب عنه
وجه اصابته وعليه الآية الرابعة وتقل عنهم القول الاول ايضا على ما سار ولكن رجح المنقول
عن ابي حنيفة بان كل مجتهد مصيب الى هذا القول اذ لا يجوز ان يكون مرادوا الامام
انه مصيب اسرها لما هو عند الله تعالى من الحكم الثابت في الحادثة اذ الحق جليل يكون
متعددا عند الله لا واحدا ولا امام غير قابل به فتعيس ان يكون يعني القولين واحدا

145
ليتمها بالقول الاخر اذ التوفيق حين من الساقض فيكون المعنى ان كل مجتهد مصيب في نفس الاجتهاد
ابتداء في حق العمل به ان الحق واحد يحتمل الخطا والصواب وانما كان هذا الوجه هو المختار لانه
يسمح في لافضة الشريعة والادلة الطيبة ان تنافض المطالب والاحكام مع رعاية التراجيح
بند والوسع ولهذا وصف الله تعالى اجتهاد اورد بالحكم والعلم في مقام التعاطيه مع كونه خطا بدلا
سوق الكلام في تخصيص ليان بما مابة الحق ولو كان خطا من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهل
وخطا والمراد اجتهاده عليه السلام في هذه الحادثة والام لم يكن كذلك الحكم والعلم في هذه المقام
فايدق اذ لا يستتبه على احدا ان النبي اي س كان قد اورد في حكما وعلما في الجملة هذا فيما لا يضر عنه
اما فيه نفس وفرض المجتهد في طلبه فانه يكون فيه خطبا انما **قوله** لا يجوز تخصيص العلة اي الموجه
فان تخصيص الطردية جائز ذكر في الاسلام وخبره ان النفاذ اجمعوا على ان خلف الحكم عن الوصف
المدرعي علة لا مانع يندرج في العلة واختلفوا فيما اذا اختلف عنها لما منع فقال سنايخ سمرقندي ان
منصورا بما يردك وفخر الاسلام وسر الامعة وسنايخ ما ورا الهن والقر اصحاب السافعي انه لا
يجوز وذهب العراقيون من اصحابنا والفاضل ابوريد وابولحسن الكرخي وابوبكر الرازي وما لك
والخنا بله واكثر العزلة الى جوارحه ومن الناس ان الخلاف مبني على القول بعروض العاني
للعاني فمن قال به جوز تخصيص العلة كما جوز تخصيص العموم ومن لم يقل به لم يجوز ولا يظهر
ان ذلك بناء على ان الخصم ابطال للعلمه او لانما نقول قالوا بذلك والمجوزون منعوه وقيل
بالمجوز في المصوضة دون المستنبطه وقيل بالعكس وقيل المختار عدم الجواز في المستنبطه
الا مانع او عدم شرط والمجوز في المصوضة اذا تبنت العلية بظاهر عام **قوله** لانه يوجب
الاصوب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تبعت بسلامة عن المناقضة وفساده وخطاوه
بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذ اورد عليه النقص في علمه ان يقول
استنع حكم علي ثمه لما منع مع ما في تصويب كل مجتهد من لزوم القول فالاصح على الله تعالى اذا
الاصح في حق المجتهد ان يكون مصيبا والقول بالاصح والمصوب مطلقا باطل بما قرر في محله
قوله ولقائل ان يقول اذا لم هذا اورد من جهة المجوز للخصم ويعبره ان نقول لخصم
الخصم انما يودي الى التصويب ان لو قيل منه مجرد قوله استنع حكم علي لما منع اما اذا شرط
بيان مانع صالح للخصم فلا اذ لا يفسر لكل مجتهد عند ورود النص عليه بيان مانع صالح
للخصم واجب باننا لا نسلم ان كل مجتهد لا يتقدر على بيان مانع صالح بل يتقدر لان المانع انما
انواع اجماع او ضرورة او علة صالحة وعن الثاني بان احتمال الخطا في كل مجتهد فلا يلزم من اتيان
عدم العلة في صورة النقص عدم احتمال الخطا في الاجتهاد وعن الثالث بان الاصح في حق كل
مجتهد ان يكون مقيد اورد الاول بانه منع بلا سند وكون المانع ما ذكره مسلم ولكن ليس قد ذكر
كل مجتهد على ايراد هذا المانع في موضع النص واحتمال الخطا لاحد به نفعنا اذ لا يقع به الفرق
بين تخصيص وعدم العلة لانه يمكن للخصم ان يقول النقص وان انهدفع عن العلة بايراد
هذا المانع لكن لم ينطع عنه احتمال الخطا عند الله تعالى وسند القول بالتصويب لا يخص

في القول وهو وجه الاصح لاننا قلنا ما نصرت له مستند ان احدهما هذا والثاني مستند انما
ما لا يطاع والاول المعنوية والثاني لاهل السنة على ان لهما ان يقلوا هذا عليكم بان يقولوا انما
كان عدم الحكم عندكم في صورة الخصيص مضافا الى عدم العلة بتغير ما يمكن لكل جهته اذ اورد
عليه نقض ان يقول عدمت عني في صورة النقض لزيادة وصف فيها او نقصا نه عنها ويخلص عن
النقض فيبقى علة على الصحة فيكون ولين سلمنا انه يلزم تصويب كل جهته في حق العمل لا في حق
الحكم الثابت عند الله كما روي عن ابي حنيفة ان كل جهته يصيب وذلك لا يودي الى القول بوجود
الاصح والا كان هذا الزاوا واد اعليكم لانكم قائلون بالتصويب بهذا المعنى قلت الخصيص بالماضي
يستلزم التناقض لا يخرج على ذي بصر ان هذا الجواب لا يحسم مادة السؤال اذ غاية ما فيه الفرق
بين الاضافة الى المانع والاضافة الى عدم العلة وموضحه الى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف
على ما جعل علة بان يكون عليه شرط عدم ذلك الوصف فتنبني بوجوده كما يبيع العرف المعتمد
بشرط علة للملك فاذا اردت عليه الحار لم يبق مطلقا فلم يكن علة وقد يكون نقصان وصف هو
من علة اركان العلة او شرطها شرطا فينتفي الكلا بتعاضده او شرطه لان المركب يتقدم
بعدم جزئه كما خارج الجنس فانه مع عدم الجرح علة لاستراض الوصف فتبطل وجرد الجرح لا
يكون علة كما في المستحاضه وح لا يخرج على التام ان في صورة زيادة الوصف وجدا المانع والحاصل
ان العلة تتقدم بزيادة وصف او نقصان فانه سمون المعنى ما يغا خصصا فيقولون ان عدم الحكم
الحكم مع بقا العلة لوجود مانع وذلك خصيصا لبعض العام بالحكمة حضوره فيبقى مضافا الى ما سبق
الخصوص ونحن نقول ان عدم العلة لما ذكرنا فيبطل الحكم لا بعدا منها **قوله** لقوات ركنه وهو
الاسكال عن المنظرات تحصيل المناهي وهو وصول المطران جوفه **قوله** حكم هذا التعليل الى المقبول
لنساد العزم لقوات الركن **قوله** اي في صورة الشبان **قوله** مع بقا العلة الاسباب ان يقول
فانه وهو قوله فاما اظهر الله وسفك فانه مبنى للصوم مع قيام العلة لقواته لركن الصوم
قوله ونحن نقول بعدم عدم العلة ان قلت هذا مذهب الفلاسفة وليس مذهب اهل السنة
لان عدم الحكم عند عدم العلة لا يوجب عدم الحكم قلت نعم لكن المصنف لنا في العبارة لكن
ذلك امر استمرور عندكم اولسنة ارادته في العلة اي يلزم خصيصها **قوله** تستقط عنه معنى
الجناية حتى صار ما صدر عنه حقيقة معدوما سارعا وللشارع ان يسل الموجد لعله معدوما
والمعدوم موجودا **قوله** لبقا ركنه ان قلت كيف ينبغي الشيء مع وجود ما يصادف له في ذاته وهو
الاكل قلت اي انت من اكل الخدي وهو قوله عليه السلام ثم على موكل فلو لم يبق صوم الناس لم يكن
لقوله ثم على موكل يله على انا نقول الاكل علة للنظر بجهل الشارع اياه علة فنه في صورة الشبان
لم يجعل علة فيبقى ركن الصوم لا محالة فان قلت نقول المصنف ان فعل الناس منسوب الى صاحب الشرع
سلم لكن ان ذلك في دفع الحكم وهو الاثم لا في دفع حقيقة الفعل لانه موجود حيا ومسا هذه ولا
امكان لا محال المحسوس فيلزم التخصيص قلنا سلمنا ان حقيقة الفعل موجودة لكن لاننا لم نجد
الفعل علة فلا يلزم التخصيص **قوله** كذا في جامع الاسرار شرح المنار يعني حل الاربع ان بقا

اولهم

على صنعته المجهول ويرفع بغيره على النيابة قوله مانع يمنع انعقاد العلة في نفسها كبيع الحر لانه ليس
بمال البيع معادله المالب بالمال فلا ينفقد البيع فيه ولا يلزم الاجاب بالقول لوجود المانع
بحولما لينة المحل وهو الحرية **قوله** وما يمنع منع تمام العلة عن الانعقاد ولهذا بطل بونه ولا
يتوقف على ارجاء الوارث ولا يمنع على اصل الانعقاد كبيع عبد الغير بغير اذنه فان اضافه البيع
الى مال الغير يمنع تمام العلة وان انعقادها في حق المالك ادم ولاية الغير على المحل بغير اذنه وان سم
النفذ في حق العاقد ولهذا الواجبة المالك جاز ولو ابطله بطل بخلاف من باشر العقد مع
فقر حيث يلزم العقد من جانبته ونم حتى لا يكون له الخيار بعد ذلك الا بوط او بعدم رويته او
بوجود عيب ولا للتفوي نفسه حتى لا يكون له ولاية ابطاله بعد انعقاده قبل الاجاز كما
هو كذلك بعد ما تعلم انه متعقد في المالك انعقادا غير تام وفي حق المباشر انعقادا تاما **قوله**
يمنع ابتداء الحكم وتبونه عقب الاجاب والقول في حق من هو له بدليل انه يبطل بونه ولا يتوقف
على اجازة ورويته ولا يمنع اصل الانعقاد **قوله** اي كالحيار الثابت بالشرط ليس في حل عبارة المتق
بهذا اليفة فائدة **قوله** فانه يمنع تبوت الحكم وهو المالك حتى لا يخرج البطل عن ملك مدله الحيار
اي ملك صاحبه وانما استخرج الحكم بالحيار لتعلق البتوت بمقوطة **قوله** يمنع تمام الحكم اي دون
ابتدائه **قوله** خيار الروية فان البيع مدر مطلقا عن الشرط فوجب الحكم وهو المالك ولكن لم
يتم لعدم الرضى به عند الروية **قوله** بدون رضا او رضى اي لعدم التام **قوله** خيار العيب انما
اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط في البيع يدخل على الحكم دون السبب وهو البيع لما
عرف فيخلق بالشرط وهو معدوم قبله فانه في سبعة ابتداء او اما خيار الروية فلان البيع
موجب للملك لكن ما لا يخفى الرضى بدون الروية لم سم الملك لايها وكان مانعا من تمام الحكم لان ابتداء
واما خيار العيب فلانه حصل للسبب والحكم تمامه لتمام الرضى لانه قد وجد الروية لكن على
تدوير الاطلاع على العيب دفعا للضرر عنه فكان مانعا من لزوم الحكم ولهذا قلنا ان المتدري يتمكن
من رد بعض المبيع بعد القبض في خيار العيب لانه يفرق للصفة بعد التام وهو جاز في خيار الروية
لا يتمكن منه مطلقا لانه تفوت قبل التام وذلك لا يجوز فان قلت هذا ييسر الى الفرق بينهما بعد
القبض والمدعى الفرق مطلقا قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض فلما ذكرنا واما قبل القبض
فلان المتدري في خيار الروية لا يتمكن من النسخ قبل القبض به بدون الرضا او النسخ بخلاف خيار
الروية فانه منهفود بالرد لا قبض ولا مطلقا هذا ولو جعل المصنف اقسام الموانع اربعة وجعل
خيار الروية والعيب مما يمنع لزوم الحكم تمكن المتدري من النسخ فاما كما جعله القاضي ابوريد كان
اوجه **قوله** لان العلل الطردية ليست بعلة شرعا العلة العلة الطردية هو كل وصف اعتبار
علة له وان الحكم معه وجودا عند البعض وجودا وعدا عند البعض من غير نظر الى ملائمة
وتبوت اثره في موضع بنص او اجماع والوثور ما ظهر اثرها بنص او اجماع في موضع من المواضع وهي احض
من الطردية مطلقا اما على قول من شرط الانكاس في العلة فليهما عموم من وجه لان الانكاس
يسر وطا في موثوقين و الطردية في عدم التباين ويختصان في الموثورة الطردية المتعلسة

وكذا قيل من يجوز التخصيص لان الاطراد ليس شرطاً عند في الموثرة فتصدق الموثرة في عدم الاطراد
والطردية في عدم التامير وجماعات في الموثرة والطردية والمراد بالامكان ان كل ما تقدمت العلة
عدم الحكم ومع الاطراد كلاً وجدت وجد **قوله** القول بوجوب العلة انما قدم موجب العلة لانه في
الخلاف بتسليم موجب عليه فهو لائق بالتقدم انما المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة ثم قدمت
المانعة على الباقي لان المنع اسهل منهما قدم فساد الوضع لانه اقوي في الدفع اذا المناقضة محل مجلس
وهذا القطاع كل قلت ولم ادري ما دعاه الى ترك المعارضة فهاهنا ان العلة الطردية تدفع بها العلة
الموثرة كأنهم ظنوا ان الطردية تدفع لالحالة باحدى هذه الطرق وح لا يحتاج السائل الى الاستغناء
بها **قوله** وهو انما ما يلزمه العلة اي قبول السائل بابوجه العلة بتعليقه وهذا معنى قولهم
موتسليم ما اتخذ المستدل حكماً لتدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتعار فيه واعلم ان القول بالوجوب
تقع على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم العلة بتعليقه ما يتوهم انه محل النزاع او ملارنه مع انه لا يكون
محل النزاع وملارنه انما يصرح عبارة العلة كما اذا قل العلة بمقتل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القضاة
كالقتل بالحرب فيجاب بان المتعار ليس في عدم المنازعة بل في اجاب القضاة وما محل العرض
عبارة على ما ليس بمرادة كما في سبيله تعلقت له وبعين الهمه فان العلة يريد بالتسليم اصابة الما
محل العرض ثلث مرات وباتعيين يقتضيا قضا من جهة الصيام والسائل محل التسليم على جعله ثلثة
اسأل العرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصيام او بتعيينه معان السارح حتى لو صرح العلة
بتعليقه ابطال ما يتوهم انه حاد الخصم فباللزوم السائل موجب دليله مع بقائه نزاعه في الحكم بتبين
ان ذلك ليس باخذ كما اذا قل في الترتبة اخذ ما لا يعتد ابا حجة وتاويل فيوجب الصمان
كالعصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد عنزلة الابواب في استقاط الصمان الثالث ان تسكت العلة
عن بعض المقدمات لمرتبته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة بقبول حكم العلة فمصر قليلاً كما في
سبيله على المرفق فان العلة يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للعقل والغاية لا تحت دخل
تحت الغاية فلا يدخل المرفق في العقل والسائل يريد ان الغاية للاستقاط فلا يدخل في الاستقاط
سبق داخله في العقل فلو مرجح بالمقدمة الطردية لتعين منها فاقابل **قوله** فان سلمت هذا
لم ينق الخلاف هذا البحث او رده للفاضل المرفق في حاشيته على التحقيق ولم يجب وتامره
فان لم هذا فكيف ينق الخلاف والافتكيف يسلم موجب تعليقه **قوله** قلت لم الجواب لمولانا عبد
صاحب التحقيق وصاصله ان الخصم ان اطلق اليه ولم يقيد بالقصد دفعناه بالقول بموجب
العلة وان قيد بالقصد دفعناه بالمانعة وهذا السؤال والجواب يتم في جميع الامثلة
ايضا فلا تعلقه انما نفعه هو عدم قبول السائل ما ذكره العلة من مقدمات الدليل كلها
او بعضها من غير ما قام دليل عليه وقيل في استناع السائل عن قبول ما اوجبه العلة من غير
دليل وهو اعم من الاول لشموله مع الحكم وذكر اعرفها غالباً في تراج الاصول بالتالي وفي اصل المناقضة
لا يهاوضت على سائر الخصومات في الدعوى والواقعة في حقوق العباد ما لعل يدعي لزوم الحكم
الذي دام اثباته على السائل والسائل يدعي عليه فكان سبيله الانتكاف فلا يفتي لسان مجاوز

١٩٤
بغيرها الا عند الضرورة وهي تلجى اصحاب الطرد الى القول بالاثبات السائل
فانما يسلم ما ذكره من غير ما قام الدليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر العلة
الى اثباته لتكملة الانعام على الخصم وانما قدمها على الباقي لان المنع اسهل منها
قوله المتساع في كفاية الاطراد الخ هذا سأل منع بثوت الوصف في الفروع فالامل هو
حد الزنا والفروع كفاية الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع
وقد منع السائل صدقة على كفاية الصوم فظهر فساد ان هذا سأل منع نسبة الحكم الى
الوصف يعني ان وجوب الكفاية لا يتحقق بالجماع بل بالانقطاع **قوله** بل الكفاية متعلقة
بالانقطاع بدليل انه لو جامع ناسياً لا يفسد صومه وان كان الوطى زناً بوجوب الحد
ولو جامع فاكوا العموم لا يفسد لوجود العترة وان كان الوطى حلاً لا وهذا لان الجماع
الذي العترة والحكم لا يتعلق بالالة كما في الجرح فان من جرح انساناً ومات المجرم به يجب القصاص
ولا يتعلق وجوبه بالالة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالالة معصية ما منها متعلقة بالانقطاع
على وجه الجنابة وهذا الوصف عام بخلاف الجماع والاكل والشرب على السواء ثبت الحكم بكل
واحد وعند هذا يضطر الخصم الى بيان حروف المسيلة وهو ان النظر بالجماع وفوق النظر بالاكل
والشرب في الجنابة فلا يمكن الخاتمة به فيساو ولا لالة لعدم المساواة فلنا لا نسلم
ان شهوة الفرج استدعيها من شهوة البطن بل الامر بالعكس لان شهوة البطن يفتق
الى الهلاك ولذا رخص تناول المحرمات عند الضرورة بخلاف الفروج ولان الصوم لضعف شهوة
الفرج وتقوي شهوة البطن فكان ادعى الى الزاجر **قوله** او في صلاحه اي صلاح للوصف
لان الوصف انما يصير صالحاً فيلحقان به دلالة للعلة بالملامة والتاثير في احاب
الحكم بكل وصف لم يظهر له اثر منع من ان يكون دليلاً كما جرح لما كان سبباً لوجوب القصاص
بوصف السراية فعلى بثوت هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال الخصم الاثر ليس شرط
بل الطرد عدي حجة بدون التاثير فلا حاجة الى بيان التاثير نقول انك تحتاج الى
اثبات الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف بدون التاثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به
عليه اشار الامام فخر الاسلام رحمه الله ان المراد من صلاحه صلاحه للعلة به وذلك هو
للعلة المتقوله عن السلف ومنا سببه واهل الطرد توافقونا في استراط الصلاح بهذا المعنى
دون الاول **قوله** قلنا لا نسلم ان وصف البكاره صالح لاثبات الولاية لانه لم يظهر له
تاثير في موضع اخر خلاف تعليلنا الولاية بالصغر فانه طهر تاثيره للضرر وهو العجز في
الصغر والعجز ينص الى ارفع هذا اعم بعض الشراح هذا المثال بما ذكرناه وهو حسن واعتبر
بان البكر بالغة عاجز ما يصلح لاداء امر النكاح وحال الرجال واجب بان لا يسل
انما عاجز فان لها رايها كاملاً يحصل به المعرفة بالمصالح والتاثير في السوال ومشا
حوال الناس في امور النكاح من غير ممارسة بخلاف الصغر ولا يخفى ان هذا المثال ليس
من قبيل القياس فضلاً عن ان تكون العلة طردية وفيه تخبيبه على ان الاعتراض ان

لأنه لا يثبت له الأصل ولا يثبت له الأصل في هذا المثال وإنما أورده بعضهم
صلوا ما سألوا به في هذا المقام قلت الشافعي في البعث المبرور يروي سؤرها فلا يثبت
بها كالبعث المبالغة ونحن لا نثبت صلاحية هذا الوصف لكونه مناط الحكم بيان ذلك أن
يقول بالله يعني بقوله لا يثبت إلا بما في الحال لم يوجد في الفرع وأن قال أعني رأيا
منتظرا لم يوجد في الأصل لأن المانع في المبالغة الرأي القيام لا المنتظر والوصف إذا لم يكن متروكا
بين الأصل والفرع لا يكون صالحا لإفادة الحكم المطلوب **قوله** وفي نفس الحكم الممانعة في نفس
الحكم هي منع نبوت الحكم المدعي في الأصل أو الفرع بأن يقول بعد تسليم صلاحية الوصف للممانعة
لا سلم أن الحكم ثابت فإن قلت العليل إنما هو لبيان الحكم في الفرع مع الحكم فيه يكون سغا
للمذلول من غير فدرج في الدليل فلا يكون موحها عند أهل المناظر قلنا المراد منع إمكان نبوت
الحكم في الفرع فيكون منعاً للمذلول من غير فدرج في الدليل فلا يكون موحها لتحقيق شرط القياس
أدنى شرط القياس إمكان الحكم في الفرع **قوله** فنقول لا نسلم أن التثليث سنون في الفصل بل
السنة فيه التثليث بعد تمام الفرع لأنه السنة في كمال الفرع في الفصل لما استوعب من
إلى التكرار لكون ضرباً من التطويل وفهم لم يستغرق حمله فامكن تطويله بالاستيعاب
الذي هو سنة فيه فلا يصار إلى التكرار واعتزض بأنه يجوز أن يكون السنة في بعض القرائض
التطويل وفي بعضها التكرار إذا حققنا أن المناسب في القيام والقراءة التطويل لزيادة الخضوع
وفي الفصل بزيادة البقاء وذلك بالتكرار فالتكميل هو المفرد دون نفس التطويل
والتكرار **قوله** أي بأن يمنع إضافة الحكم إلى الوصف بأن يقول لا سلم أن الحكم ثابت بهذا الوصف
بل يجوز أن يكون ثابتاً بوصف آخر والفرق بين الممانعة في نفس الوصف والممانعة في نسبة
الحكم إليه أن الأول في منع تعلق الحكم بالوصف في الفرع مع تسليم تعلقه في الوصف **قوله**
مثل أن يقول أي الشافعي الخ ومثل أيضاً يقول الشافعي التباح ليس بما لا يقبل فيه شهادة
المسا كالحدود فقولنا الأخ لا يثبت على أخيه عند الدخول سلكه لعدم البعوضة كإثبات العم
وقلنا لا نسلم أن عدم قبول شهادة الشافعي الحدود لعدم ما يثبتها بل لأن الحدود متدرجة
بالبهات ولا نسلم أن عدم الاعتقاد في ابن العم لعدم البعوضة بل لعدم القراءة المحمودة للمسا
وذلك لتعليل يكون بعدم وصف أو عدم حكم يبطل بهذا الاعتبار لأن عدم لا يصلح علة **قوله**
وفساد الوضع هو حال قياس موضوع الأدلة وقيل هو عبارة عن كون العلة تعتبر في تعيين
الحكم بنقل وإجماع وقيل هو أن لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في تركيب الحكم
لتبقى التحقيق من التوسع والتحقيق من التخليط والبيانات من التبعي وبالعكس وقدمه على المناقضة
لأنه أقوى منها في الدفع إذا المناقضة محل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالجواب
عن النقض أو بزيادة مد يد دفع به البعض بخلاف وضع الشاهد فساد الوضع فيفند القائل
التي هي عليها المحجب فلا بد لصلافاته بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه **قوله** هو كلف
الحكم عن الوصف المدعى علة أي ما كان مانعاً أو لا عند من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جاز

190
في تخلف الحكم عما أوجاهه العلل علة لا مانع أعلم أن هذا تعريف النقض عند أهل المناظر
أما المناقضة عندهم هي منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونها فامناقضة عند
الأمويين هي النقض عند أهل النظر المناقضة غير النقض كما ذكرناه ثم المناقضة مرجعها إلى
الممانعة لأنها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وخلف الحكم منزلة السند له ولعل
أن يقول تعريف المناقضة تخلف الحكم بعرف بالمباين وهو لا يصلح كما لا يصلح بالأع والاض
وذلك لأن النقض صفة المناقضة والتخلف صفة الحكم فلا يصح تعريف أحدهما بالأخر فالأخر
أدق يقال هي منع الدليل مع بيان تخلف الحكم عنه وأيضاً المناقضة لا يخص بالخلف الدلول بل
هي عبارة عن منع الدليل بأن يقال هذا الدليل غير صحيح لا يثبت أن يثبت به أما الحكم الحكم
عنه ولا يستلزمه فساد آخر على وجه كان ثم المناقضة تلحق بحجاب الطرد إلى التواتر
بالأثر مثل الاستقام المتقدمه لأن الطرد الذي تمسك به المحجب لما انتقض ما أورده نقضاً
ولا تحقق ذلك إلا بالحدول عن طاهر الطرد إلى بيان العيني **قوله** اهذا استفهام على سبيل
الانكار أعلم أن حقيقة الاستفهام طاب الفهم وقد خرج أداة الاستفهام عن معناها الحقيقي
فترد لمعان على المحذور منها الانكار والاطفال وهو أن ما بعده غير واقع وإن مدعيه كاذب
خوفاً صفاً كمر بهم بالسياس وأخذ من الملايكة أنا ثانياً استفهام الرصد للبيانات وللمنبون
افهم هذا السهم وأخلفهم يجب أحكم أجيبنا بالخلق الأول قال بعض المحققين من النجاشي
ومن جهة إفادة هذا الاستفهام في ما بعده لزم تبوته أن كان منقياً لأن نفي النفي إثبات
ومنه اليس الله بكاف عيله ولهذا عطف ووضعنا عند علم المشرح لكر ما كان في معنا
شرحنا ومثله المجدد كيتما فاري ووجدك ضالاً السعة يجعل كيدهم في تعجيل وأرسل
عليهم ومنها الانكار والترجيح وهو يقتضي ما بعد الأداة واقع عكس لا يطأ وإن فاعله ملوم
شراً وغفلاً خوفاً في الله فجدوي في العقيدون ما يتخون ومنها التقرير ومعناه حمل
المخاطب على الأقوال والاعتراف بما قد استقر عند تبوته أو نفيه لقول في التقرير
وبالعقل أضرب زيداً أو بالفاعل أنت ضربت وبالمفعول أريد أضربت ومنها التكم وهو
إخراج الكلام على ضد مقتضى الظاهر استمراباً لمخاطب خواص ملواتك نامرك أن نترك ما بعيد
أما واهذا وإنما مثلنا بالهرة لأنها أصل أدوات الاستفهام **قوله** فينظر أي الرجوع أي
يفطر المحلل عند ذلك إلى بيان وجه المسئلة أي المعنى الفقهي الموتر الذي يندفع به **قوله**
النقض ويقع به الفرق لأن الطرد الذي تمسك لما انتقض لا يجد منه خلاصاً إلا بالحدول إلى
بيان المعنى الموتر قبل هذا إذا لم يجعل ذلك انقطاعاً كما هو مذهب البعض وسأجده السائل
فيه أما إذا سلم بسياحه السابلي في ذلك بأن يقول أنك اجتجت على باطراد هذا الوصف
وقد انتقض ذلك مما أورده فلا يبرح منك بيان التأييد والسرور في الفرق في هذا المجلس
لأن ذلك استتال عن حجة إلى أخرى لآيات المطلوب الأول وهو انقطاع منك ولعاقيل أن
يقول لا نسلم أن رفع نقضه لا يمكنه إلا بالحدول إلى التأييد للعلل أن يقول الظاهر نطق

بالنظر الى التوازي او بالاستدلال على الطهارة عن الحدث وعمل الطهارة عن الحدث مرادنا هذا
الاول فلا يرد ما ذكره نقضاً ويمكن ان يحجب عنه بان المراد لا يرفع الا ما هو **قوله** بان
يقول كل واحد منهما طهارة حكمية عن معقوله المعنى لان معنى الطهارة ازالة نجاسة وليس على
اعضا المتوضي نجاسة تزال هذه الطهارة لانها ظاهرة حقيقة وحكما يدل ان لوصل هو
حاصل الحدوث صلاته ولا يحجبها عما قبلها وانما عليها امر مقدر واعتبر الشارع ما نفا
لصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعها واذا ثبت انه امر يقيني كان مثل
التيتم الا ان معنى التيقن في الشيء في الالة وفي الوضوء في المحل فيستلزم فيه اليقينية **قوله** كالتيتم
حقيقة المعنى التيقن بخلاف نظير الحدث فانه حقيقة لما فيه من ازالة النجاسة بالماضي نوي
اولم ينو **قوله** بناء على ان المنة اذا ثبتت في ذات كان المقصود بها جميع البدن يقال فلان
سميح يبرهان ان كان سميح باذنه وبصره حسيه ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختار بعض العلماء
لو كان مجازاً للصحة بغيره ومعلوم ان من قال فلان ليس سميح ولا يبرهان لا يحدث بكذب عرفنا
فثبت ان الحدث غير مقصور على المخرج بل سائر ارجاء البدن ولما قيل ان يقول سلمنا ان
هذا الاطلاق حقيقة لكن ذلك لا يقتضي حلول الحدث بجميع اجزاء البدن ولما قيل ان يقول بل
الحلول في البعض كاف لصحة الاطلاق كما في سميح وبصر وعالم فلا يتم التقريب لا يقال سائر
الحدث ان جميع البدن مبني على حكم الشارع بها فيتم المطلوب لانا نقول حكم الشارع بذلك من
غير ان يتغير معناه وهذا ما ينصف بالنجاسة الحقيقية جميع ما لم يكن حيث لم يحكم الشارع
بذلك وحديثه يكون تخصيص الاعضاء الاربعة معقول ويجوز بحل العقل من الطهارة الى النجاسة
غير معقول ثم بل كل منهما غير معقول فتأمل فلا يكون غسل الاعضاء الموضوعة غير معقول
المعقول عدم غسل غير مخالف له بل يقين وصف محل الاصل من الطهارة ان غير ما اعلم ان في كل
دوران يقين وصف محل العقل بين الطهارة الى الحدث غير معقول وذكر صاحب الهداية رحمه الله
ان تاييد خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول وبين الكلامين منافاة يعني عن المعقول
المعنى انما هو تغيير وصف محل العقل من الطهارة الى غيرها وهو مرادنا نجاسة طهارة
الاعضاء حقيقة وسرعا اما حقيقة فظاهر واما سرعا فلان الحدث لو غلب في الاله القليل
لا يخص واورد على كل منهما اشكالان اما ورود الاشكال على كل منهما فخر الامام رحمه الله ولا ند
يرحب ان لا يفتح قياسا على السبيلين على السبيلين في الحكم يكون الخارج النجاسة من سبيل الحدث
لان شرط القياس ان يكون حكم الاصل غير المعقول المعنى واما على كل ما صاحب الهداية فلا ند
يوجب صحة قياس سائر المايعات على الماي في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في نظر الحدث
ويمكن التوفيق بين الكلامين ورفع المناقاة بان مرادنا في السلام بعدم معقولية زوال الطهارة
عن محل العقل ان العقل لا يستعمل ما دوال ذلك من غير ورود السرع اذا لا يقتل ان يحل
او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية رحمه الله بمعقولية ان
الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عن خروج النجاسة من السبيلين ادرك العقل ان هذا

الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس يتجبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة
بين عدم استقلال العقل يدرك شي وبما ذكره اياه بعرفة الشروع والجواب عن الاشكال الاول
ان القياس في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتيب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل
بذلك او يتوقف على ورود السرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجاسة من السبيلين
فيصح قياس سائر السبيلين وعن الثاني بان قياس المايعات على الماي في رفع النجاسة انما يصح باعتبار
انها فايقة من سببه معقولة الما وهذا لا يوجب في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور وقوعه لا
باعتبارها سطره المحل اي بغيره له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس الما **قوله**
فالنية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول اي ليصير الما طهورا لان الما مطهر بطبعه
كما انه مزيل للنجاسة ومرتبط بطبعه لان الله تعالى خلقه كذلك قال الله تعالى
وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا قاله تعالى
من ايمه اللغة فاذا استعماله في محل النجاسة طهره سوا قصد بالاستعمال النظير له
كالنار لما كانت حرقه بطبعها تغل في الاحراق مطلقا سوا قصد الاحراق او لا **قوله**
ولا للتأني في اي ليقين الحدث في المحل لانه ثابت في المحل قبل النية ولهذا كان لان
الشرط عدم المحض نية رفع الحدث لا بنية **قوله** بخلاف التراب فانه ملوث
بطبعه عند عدم الما فكان اثبات الطهارة به غير مطهر ولهذا لا يزيل النجاسة
لحقيقة غير سرعا معقول فيحتاج الى النية فيطهر فعله بخلاف طبعه ويصير مطهر
فان ملل المصح سرع في الوضوء مطهر او هو غير معقول المعنى في التطهير لان اثره في تبييض
النجاسة لا في ازالته كما كان مثل التراب في انه ملوث لا مطهر فمدعى ان يتوسط فيه
النية كما في التيتم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق فيها
الحج بالكل والليل بالكيثر الثاني المصح خلف عن الغسل دفعا للمخرج فيختبر فيه حكم
الاصل وهو الاستعانة بالنية الثالث الاضافه جعلنا منزلة الاسالة في ازالة الحدث
رافادة الطهارة لما في المزيل من القوة تكونه مطهر اطعنا وما في النجاسة من الضعف لكونها
حكمية وخض الراس بذلك تسهيرا او دفعا للمخرج **قوله** والمخض ان يمنع كونه من بلا حقيقة
الحج بحجاب بان الله تعالى خلقه الاله الطهارة في اصله فيحمل بها ازالة النجاسة حقيقة
كانت او حكمية نوي اولم ينو وتكون الوضوء نظير حكم لا يوجب استراط النية في رفعها
وازالته بما الذي خلق طهورا فانه امر معقول حكم الشارع به في خروج الصلاة يعني انها
مانعة له كالنجاسة الحقيقية **قوله** واما المؤثره الح اعلم ان طريق رفعها قد يكون
بجحها وقد يكون فاسدا ووجوه كل منها اربعة اما وجوه الدفع الفاسد فالفرق بين
والفرع بجله اخري تذكري في الاصل ولا توجد في الفرع والمنافضة وفساد الوضع ووجود
الحكم عند عدم العلة **قوله** فليس للمسايل المراد بالمسايل من نصب نفسه لنبى الحكم
وبالعلل من نصب نفسه لاثباته بالدليل وقيل للعلل هو الحافظ في الوضع باقامة الحججة

والسبيل هو الهدم للوضع بالمنع والمعارضة وقيل المراد من العلة ناقض الوضع باقامة
الحجة والسبيل هو الهدم للوضع بالمنع والمعارضة وقيل المراد من العلة ناقض الوضع باقامة
حافظه وهذا خلاف ما هو المتعارف بين المتأخرين في صناعة الجدول اذا المتعارف بينهم ان
ناقض الوضع باقامة الحجة سائل وحافظه معلل والمراد بالوضع ما يكون محققا او مستلزما
كالذاهب المختلفه ومثل العلة هو الذي يدعي السنته الحكمية بين الشيئين اما الجواب او سببا
والسبيل هو الذي ينافضه ويعارضه **قوله** منها بعد الممانعة يعني اي ليس للسبيل في دفع
العلة المؤثرة اذا وردت على ما طريق من طرق الدفع الا طريق الممانعة فاذا وردت لم يكن له
طريق واعلم ان ظاهر كلام المصنف ان القول بالموجب لا يجري في المحلل المؤثر بل يختص بالطرد
وانت حسبان حاصل القول بالموجب دعوي العترض ان العلة ينافض الدليل في محل النزاع
وهذا مما اختصاص له بالطردية ولا يخفى حرمان المعارضة في الطردية ايضا بل هي فيها اظهر
قوله التي هي اساس المناظرة اعلم ان الممانعة هي منع عقدة الدليل امام المعسرة او بدو
والسند ما يكون المنع مستغنيا عليه والمداد عقدة الدليل بعض المقدمات او كلها والمراد
بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه صحة الدليل سواء كان من جهة المادة ومن جهة الصورة ولما كان
القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة وجودها في الاصل وفي الفرع وحقوق تاربط
التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التائين
وغيره كان لا يعرض ان يمنع كلامه ذلك بان يقول لا نسلم ما ذكرته من كون الوصف علة اوصاف العلم
وهذه ممانعة من سنن الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل او في الفرع وهذه ممانعة في الوصف في
الاصل والفرع او لا نسلم تحقير تاربط التعليل وهذه ممانعة في شروط التعليل او تحقق اوصاف العلة
وهذه ممانعة في اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة والجميع فتبناها لاحتمال
ان يكون المحجج متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد ولا يستحقاب الحال وكما لتعليل بالعدم واعلم
ان الممانعة في نفس الحجة هي سائر المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة
قطعية وعند ابرادها يرجع العلة في النقض عنها الى سائر العلة وهي كثيرة وعلى كل منها
اجاب فيطول القول والفتيل ويكثر الجواب والسؤال فلا ينبغي للسبيل ان يجاوز الى غيرها
الا عند الضرورة **قوله** الا المعارضة فان قلت قد ذكرتم ان الاعراض ان الصحيحة اربعة اوجه
قلت المعارضة تتضمن الوجة الاربعة الثلاثة القلب والكس والمعارضة الخالصة على ما بينك به
بيانها تضار مع الممانعة اربعة بالنفسين قلت وهذا الخمر تناقض ما ذكره صاحب المعنى في حقه
انه اذا ثبت ما دعاه المحجج بعلة مؤثره حج يجاوز السبيل عن الممانعة الى القول بموجب
العلة ان امكنه الشيخ رحمه الله ذكر انه ليس للسبيل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكره الامام
خز الاسلام في اصوله وذكر في نسخة اخرى ان التائين اذا ثبت للوصف تجاوز السبيل عن الممانعة
الى القول بموجب للعلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا
امكن بتسليم ما علة الخضم مع بقا الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة لان اولي من الزها

الى المعارضة الذي هي اسوا احوال السبيل **قوله** وهذه الادلة القام مقام التعليل لا الواو فكان
المناسب لان هذه الادلة لا تحتمل التناقض وفساد الوضع فلا يجملها التائين التائين بها لان
في منافضته وفساد وضعه منافضها وفساد وضعها منافضها فانه تقع صورة بين
النصوص انفسها لجلنا بالناسخ والمسوخ فلذا تقع بين العلة المستبعدة لجلنا بها هو علة
الحكم في الواقع واعلم ان المصنف رحمه الله تابع القاضي والشيخين في جعل المناقضة وفساد الوضع
على العلة المؤثرة اعراضا فاسدا وفي جعل الممانعة اعراضا صحيحا واعترض عليهم بانهم ارادوا
بفسادهما الفساد قبل ظهور اثر الوصف مدلكم لان الاعراض ان الممانعة صح ان الاحتمال
ان يكون الوصف مؤثرا صح بهما ايضا لهذا الاحتمال وان ارادوا فسادهما بعد ظهور الاثر
وصحة الوصف فنسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان التائين لما ثبتت
بدليل تجمع عليه لم ينق محل الممانعة كما لم ينق محل المناقضة وفساد الوضع واجب عنه
بالتزام التساق الاول والفرق بينهما وبين الممانعة انه لما ثبتت بالدليل تائين الوصف
سن انه لم يكن تخملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها تطلب الدليل
على صحة الوصف وتائير وبعد ظهوره لم يثبت ان ذلك الطلب كافيا وبما في هذا الجواب
عن التحمل لا يخفى على ذوي النباه وكان هذا الاعراض انما نشأ من حمل كلام السلف على خلاف
مرادهم لان هذا المعترض وهم انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ان
الممانعة اعراض صحيح يجب على المحجج قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لا يستحقان
منه ولا يستعمل بالجواب عنها ويكفي للمحجج ان يقول هذا اعراض فاسد لا اسمه منك
ولا التفت اليك مبدئي على وهمه ترديد وليس مرادهم ذلك والا لكان قولهم بعد ذلك اذا
نقض منافضه يجب دفعه بوجه اربعة ساقضا بل الظاهر انهم لا يفرقون بين الممانعة
والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة في ان كل واحد منهما مما يبيح من السبيل ويجب على
المحجج التماس عند **قوله** اي ودفع موري لان الناقض الحقيقي لا يتصور لما ذكرنا ان
التائين يثبت به الادلة وهي لا تحتمل التناقض الحقيقي فلذا التائين التائين بها ولكن اذا
تخلل عند السبيل منافضة يجب دفعه بطريق اربعة الاول الدفع بالوصف بان يقول
ما ذكرته علة ليس هو ابي صورة النقص التائي بالمعنى التائي بالوصف بان يقول ليس
المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التائين موجودا في صورة النقص التائي بالحكم
بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف بجافا عنه الوصف في صورة النقص التائي بالحكم
بل هو موجود فيه لكن لم يظهر لوجود الممانعة الرابع بالعرض المطلوب بالتعليل بان يقول
ان ذلك ليس بعرض كما يستبينه ان شاء الله بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها
عنها لان النقص الوارد عليها يبطلها حقيقة اذ لا طراد مع النقص **قوله** وحيث لم يتقبل
من مكانه لا يبر خارجا وانما قوله فنقد دفعه بالحكم الخ هذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول
من يجوز تخصيص العلة قال صاحب التحقيق في الكشف انما ورد الشيخ هذا القسم في هذا الباب

مع انكاره تخصيص العلة انما بالاثبات الفاضل ابي زيد فانه اورد في التوفيق على هذا الوجه
لكنه ليس يصح بدليل انه قد ذكر في شرح التوفيق بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه
لانتم عن القول بتخصيص العلة وانه لا يجوز فرفنا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل
انكاره تخصيص العلة وتحقيقه ان السبيل لما اورد نقضاً على الوصف الذي جعله المحجب
علة بان قال هذا الوصف موجود ولا حكم له في صورة كذا فقال المحجب الوصف الذي
هو علة موجودة موجب للحكمة لكن تاخر مانع فلو جعل المانع دليل لعدم في هذا الوجه
واذا الحكم عدم لعدم العلة لم يبق هذا دفعا بالحكم وصار دفعا بالوصف الذي هو القسم الاول
وحاصله ان الحكم يتخلف عنه لعدم العلة وقد اعرض بهذا الدفع يستقيم على قول من لم
يجوز التخصيص ايضا وان العلة معدومة وامتنع الحكم لعدمها وهو مرفوع بما ذكرناه ان هذا
الكلام انما يتبني في القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسائل المخرجة على الدفع بالحكم وان
امكن تخريجها على القسم الاول وهو الدفع بالوصف حتى يتبني في هذا الدفع على قول المحجب
عن الدفع بالحكم وتدخل في الدفع بالوصف والكلام في هذا القسم دون ذلك والى ذلك اشار
نحو الاسلام وتسمى الآية في اصولها فتأمل **قوله** ثم بالمعنى الثابت بالوصف ان قوله فان الخارج
الجنس انما صار حدثا باعتبار انه موثر في جنس ذلك الموضع فيه تحت اذا لا نسلم ان الحديث باعبار
الجنس فان النوم والتفنج غير متجنس مع كونهما حدثين وعند الخصم من المرأة والمشي حدثان غير متجنس
والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل ان الحديث باعبار الجنس فان القيام بالجماسة بالمحل
اثر في انصافه بها عقلا وذلك لا يتصور فيما يكون من بدل الانسان الا بالخروج ففرفنا
ان الموتر في اجاب النظر هو خروج الجنس ثم بعد ذلك اذ من الحكم على الخارج الجنس والتفنج
خارج جنس لانها من محل الجماسة وانضال في من الجماسة به وله اثر في اجاب النظر
اذا كان موضع الخروج وطبا على ما قيل ولهذا لم يكن النزع الخارج من الاحليل وقيل المرأة
حدثا والنوم سببا لخروج غالبا فافهم مقامه ولهذا لم يكن النوم قائما او قاعدا حدثا
ومن المرأة ان كان سببا للخروج غالبا فهو حدث غائبا والافلا والمشي جنس غائبا
فلا يرد علينا نقضا والخصم ان لم يقبل يلزم عليه بالدليل وهناك لم يجب على ذلك
الموضع قبل عدم وجوب غسله جاز ان يكون دفعا للضرورة لانه غير متجنس كما في سائر
الجراحات واجيب عنه باننا نتعرض الكلام فيما يتبينه الغسل كالرمايل وسائر التبرات
ومع ذلك لا يجب غسل ما خرج منه ولم يجاوز عن راس الجرح ولم يسيل ايضا وانما سمي باردا
خارج لان تحت كل جلد رطوبة وكل عرف دم يظهر اذ عند روال الخليل فمن كان فوصفه
مستترا فاذا رفعت كان ظاهرا وباديا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا فارق الجفنه
قوله ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت لئلا يمكن المكلف من الخروج عن عهده
بالمكلف به من اذا الصلاة والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه لما منع كالمبيح بشرط
الجواز واخر الحكم على العلة لا يكون مناقضة وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من

جوز تخصيص العلة فاما عند من لم يجوز فلا يتبني هذا الدفع على مذهبه **قوله** واما العلة
وهي اقامة الدليل على خلاف ما قام الدليل عليه الدليل والمراد بخلاف مدعى الخصم منها ما
يخالفه وينافيها لا ما يعارضه على اي وجه كان وقيل من منع الحكم مع تسليم دليل المستدل به
ومورثها ان يقول السبيل للدليل ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم ولكن عذري ما يدل
على خلافه فان قلت ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعراض لان مدلول الخصم قد
ثبت بتمام دليله قلت هي في المعنى بقى تمام الدليل ونفاذته على المطلوب حيث قيل عما
يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن عسبا لان
السبيل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال **قوله** وهي نوعان الخ اعلم ان
قدح الخصم في المدلول اما ان يكون يمنع المدلول وهو مكاتره لا يثبت اليها واما باقا
الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم المعارض دليلا على نقيض الحكم
وفي علمه بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاولى سمي معارضة في الحكم به
والثانية معارضة في المقدمة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل العقل ولو
بزيادة شيء عليه فقله بقرينة او بغيره الاخير او بتدليلا وهي معارضة فيها معنى المناقضة
اما المعارضة من حيث ابيات نقيض الحكم واما المناقضة من حيث ابطال دليل
العقل اذا الدليل الصحيح لا يقوم على التقيض فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم
من حيث الظاهر بان لا يتعارض للانكار وقصدا فان قيل في كل معارضة معنى المناقضة
لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء المزوم بانفيا
اللازم قلنا عند تخاير الدليل لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض
بخلاف ما اذا احدا للدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم نفسه فقلت وان
كان على ما يستلزمه فكلس واما ان يكون بدليل اخر وهي المعارضة المخالطة والمعارضة
في المقدمة ان كانت تجعل علة المستدل معلولا والعلول علة لمعارضة فيها معنى المناقضة
والامعارضة فيها معنى المناقضة والامعارضة خالصة ولقائل ان يقول بعد ما
ذكرنا يتم العلة كيف يصح معارضتها بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة
لنقيض الحكم فتأمل **قوله** فان فيه ابداء علة اخرى لم حاصله ان المناقضة
عبارة عن ابطال دليل العقل بدون ابداء دليل مبتدا والمعارضة عبارة عن ابداء
غليظه دليل مبتدا بدون التعرض لدليل العقل ولما كان كل من القلب والعكس مركبا
من احد جزئين احدهما المعارضة وهي ابداء علة مبتدا والثاني المناقضة وهي
ابطال الدليل سميها باسم اخر غير المعارضة والمناقضة تبني عنها وهي معارضة
فيها مناقضة **قوله** فلان المعارضة قصد به الخ قال بعض المتأخرين انما
جعل المعارضة اصلا ولم يجعل مناقضة فيها معارضة لما ان ابداء العلة بمقابلة دليل
الموجب سابق عن ايراد النقص اذ لئله لتخلف الحكم لجعل ما هو السابق اصلا وفيه

نظروا ان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل دون المدلول لدليل اخر والنقض عبارة عن
منع الدليل لتخالف الحكم في صورة المنع بعد التسليم لا يجوز عند اهل النظر وانما المنع قبل
التسليم فكيف يكون المعارضة سابقة على المناقضة حتى يكون لصلا فوجيه السارح اولى
قوله لاستلزامه اجتماع التقيضين وهما تسليم الدليل وعدمه لان المعارضة عبارة
عن تسليم الدليل كما مر والمناقضة عبارة عن منعه والتسليم والمنع تقيضان **قوله**
وهو في اللغة على تقيضين اما جعل الشيء اسفله لقلب القصة والثاني جعل ظاهر الشيء
بلخيار لقلب الخراب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير التعليل الى هيئته بخالف
الهيئة التي كان عليها **قوله** لان العلة اعلى من الحكم والحكم اسفل فتبدلها بغيره جعل
الانا منكوسا لكن عما يكون معارضة اذا اقام العرض دليلا على بطلان علة ما ادعاه
العلل علة والا فهو مانعة مع السند نعم لو ان ثبت كون العلة معلولة لزم بطلان علة لان
معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السابيل عارض
تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله فلم يطل ان حكمه المترتب عليه
ففيه نظرا لان بطلان التعليل لا يدل على اتقان الحكم بجوار ان يثبت بعلة اخرى وانما
قللنا ان في القلب مناقضة لانه يبطل به علة المحيية حين جعلها حكما **قوله** لعدم
احتمال الوصف ان يكون حكما شي عبا اي وعدم احتمال الحكم التام به ان يكون علة
قوله القمار حنس جلد بكرم مائة جلد ويرجم بجرمهم كالمسلمين الخ فانهم اخذوا
جلد البكر وجعلوه علة لجرم التيب فقلب عليهم ذلك ونقول المسلمون انما جلد
بكرم مائة لانه يرجم بجرمهم فيجعل ما جعلوه علة وهو جلد البكر معلولا وما جعلوه
علة وهو بضم التيب علة فيبطل به **قوله** هناك معارضة صورة حيث علة
السابيل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي اوجبه المعلن ولكن فيها معنى المناقضة
لان ما جعله العلل علة لما صار حكما في النفس عليه بتعليل الغالب واحتمل ضرورة
حكمنا فسد الاصل وخرج من ان يكون مقبضا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فيبقى
بلا مقبض عليه فيبطل واعتراض بانه منع مقدمة دليله تسلم دليله فلا يكون معارضة
ثم المناقضة كما مر وجود العلة مع تخلف الحكم وههنا ما لزم هذا الحقيقة مما يقابل ما لزم
الحكم ما جعله العلل علة وهذا ليس بخلاف الا ان يقال العرض من بيان التخلّف
بيان تخلف التاثير وقد حصل واجيب بان السؤال انما يريد ان لو كان المراد من
المعارضة والمناقضة المعنى المطا المصطلح كما طبعه وليس كذلك بل المراد بالمعارضة
هنا معناه اللغوي وهو القابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد بالمناقضة
معناها اللغوي وهو الابطال فافهم **قوله** ليس المراد انه اذا ورد تدفعه بهذا
الطريق قال صاحب الكشف ليس المراد بالمخالص انه اذا ورد بدفعه بهذا
الطريق بعد ورود بل معناه انه اذا اراد ان لا يورد عليه هذا القلب فطريق

ان يخرج الكلام بخرج الاستدلال لا يخرج التعليل فله وهذا ظن فيه ان العلل صار
منفصلة بالقلب فلا يمكن التدارك بعد وفيه نظرا لان العلل منفصلة لا يخلو اما ان
يخرج بان هذا علة لذل اولا وعلى التفسير يمكن التدارك اما على الاول فبيان به
تقول العلة كما تطلق على الموتر تطلق على العرف والمراد هو الثاني فلا يضرنا القلب لان
الشيء جاز ان يكون معوضا لشيء وذلك الشيء يعرف له ايضا كالتاريخ الدخان واما على الثاني
فبيان فنقول عرفي الاستدلال يثبت احدهما على الآخر وما ذكرت من القلب لا ينافي عرفي
فظهر ان العلل لا يتقطع بالقلب وله ان يتخلص عنه بهذا الطريق ولكن لا يتم للعلل
هذا الا اذا كان بين الحكمين تلازم في التثبت شرعا حتى يمكن ان يستدل بقبول كل
منهما على ثبوت الآخر ويكون كل منهما دليلا على الآخر ومدلول له كما لموسى **قوله**
لان الدليل ليس مثبت بل مظهر ما العلة فمنهية فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما
مستدلا للآخر لان العلة سابقة على العلول رتبة فيلزم فلا سبق كل واحد منهما
على الآخر وهو محال كما بيناه وفيه شيء فان المثبت في الحقيقة هو الله تعالى
والاضافة الى العلة فيه نتاج واذا كان كذلك فلا فرق بين الدليل والعلة
فتأمل **قوله** كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشرع يعني صوم التطوع
وصلوة التطوع عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشرع لان كلما يلزم بالنذر يلزم
بالشرع اذا صح كالحج فان قلت الحضم هذا بان قال الحج انما يلزم بالنذر لانه
يلزم بالشرع لانه يلزم بالنذر فنقول نحن نستدل باباحة الحكم على الآخر
بعد ثبوت المساواة بينهما والنذر مع الشرع في الاحجاب كما لموسى لا يفضل
احدهما عن الآخر لان النادر عهد ان يطع الله فيلزمه الوفا به فكذا السارح
امر بحفظ ما ادي من العبادة ونهى عن البطلان او فنقول النذر والشرع معلولا
علة واحدة وهو الوفا بالعهد الا ان العهد ثمة بالقول وههنا بالعدل وهو
اقوي فصح الاشتراك **قوله** وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان ثمة الشيء الشين به
يتساويين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال متبدل
والنفس مكرمة فان قيل ان اريد المساواة وان اريد من وجه فالفرق لا يضر اجيب
بان المراد المساواة في المعنى الذي بين الاستدلال عليه كالحاجة الى النقر في الولاية
فان قيل قد يتحقق الحاجة الى النقر في المال كيدنا تلك الصدقة بخلاف النفس
فلهذا تتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالغس فيحتاج في النفس لعدم
الكفر بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرة فيقتسا ويان **قوله** والثاني قلب الوصف
شاهد على الحضم بعد ان يكون شاهدا له حقيقة هذا القلب بطريق فوال
المستدل على علة الخافا باصله فان قلت ان لم يتعرض السابيل في القلب ليقبض
الحكم المعلن لم يفرج ذلك في دليله وان تعرض لا يمكن اعتبار ما اصل المستدل ولا يات

بقوله لا سخالة افتضا العلة الواحدة حكمن منها فمن قلت شرط القلب استمال الاصل
على حكمن غير متنافيين في ذاتهما تداخعا في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون
مناسبتة الوصف للحكم ونقيضه حقيقته بل اقتضاه واذ كان كذلك يصح حصولهما في
الاصل من غير سخالة لعدم منافاهما ويمكن ان تكون العلة مناسبتة لحكم في نظر
المتدبر ولتقتضيه في نظر السائل الا ان هذا النوع دون النوع الاول **قوله** بعدم
تعيينه لبي نعيم الشارع والحاصل ان صوم التضاوان ساوي صوم رمضان في مطلق
النجس لكنه يفارقه من حيث ان صوم التضاوان يتجيز بالتروع من العبد وصوم رمضان
متجيز من غير الشارع قبل التروع صام صوم التضاوان بقلب العلة حجة لنا بعد ما كان
حجة علينا لكن بزيادة وصف وهو بعد بعده لا يقال القلب انما يكون بتعلق الحكم
بذلك الوصف بعينه فلوريد عليه وصف اخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون
قلبا لاننا نقول الزيادة تعين الاول لا يعتبر وهذا لان الحكم لما قال هذا صوم فرض
ولم يبين انه متجيز في هذا الوقت فليدعى علينا ان حجة ان الاله لا يهاجم ليمكن
من الجواب فليس ذلك بتعريف وانما هو تعبير لبيان محل النزاع في مقام الاحتجاج **قوله**
واعلم ان تجويز الاعراض الحاصلة بقدر الاشكال كيف يصح القلب بتوعيد على العلة
الموترة وهو متمثل على المناقضة وهي لا يحمل المناقضة على ما مر ويمكن ان يجاب عنه بان
قبوله واما المعارضة من قبيل قوله تعالى توفى المالك من ثمنها فيكون ذلك المعارضة
التي فيها مناقضة كوعي العكس لانها تزد على العلة الموترة وانما الوارد عليها هي المعارضة
الخالصة فقط واما جواب العلامة المفسر بكون المناقضة تثبت في ضمن المعارضة
وهي تزد على العلة الموترة وكما من سبب تثبت صحتها لا فسادا فليس بظاهر لانه ان عني بذلك
ان المعارضة الخالصة هي التي تزد على العلة الموترة لمسلم ولكن لا يتم التقرب وان عني
به ان المعارضة بتوعيدها تزد عليها فممنوع وانما دعوي كون المناقضة في ضمن المعارضة
فهو لان المعارضة التي فيها مناقضة مجموعها اسم لنوع واحد لانها معارضة فساد
ومناقضة صحتها كما قلنا على ما يظهر لصاحب التامل والحق ان القلب انما يرد على العلة
الطردية دون الموترة الا ترى ان قول صدر الامام ان القلب الاول انما يجازي كل طرد
جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يرد على كل طرد ما لم يظهر التاثير كيف حضر نوعي
القلب بالعلل الطردية **قوله** وهو ضعيف اي فاسد فسر الشارح الضعيف بالفساد
نظرا الى ان يقول انه لا يقبل وهو مختار المصنف والاصح في كمال بصيرة كما سيأتي
قوله لتوهم اي قول اصحاب الشافعي في نافلة الصلاة والصوم هذه عبارة لاجم
في فاسدها اذا فسدت فلا تلزم بالتروع فان كل عبارة تجب بالتروع تجب المضي فيها
اذا فسدت كما في الحج فيلزم حكم عكس النقيض ان كل عبارة اذا فسدت لا تجب المضي فيها
فاسدها لاجب بالتروع كالوضو فيقال لهم عند ارادة قلب هذا الدليل عليهم لو كان

ما ذكرتم من نقل الصلاة والصوم نظر الوضو في عدم حوان الاضافه بعد الفساد
ذكرتموه من الدليل لوجب ان لا يختلف الحال بالنسبة الى المندرج والتروع كما في الوضو
قوله بطلت المناقضة التي هي شرط القلب لقال بل ان يقول لم ان تقولوا ليس متافض
الحكمين ذاتا شرط صحة القلب بل انتفا الجميع بينهما بدليل منفصل كاف لتحقيقه وقد
وجد لان ثبوت الاشتراك الاستواء مستلزم الاتفا على المستند ويعلم دفع هذا
السؤال من الوجه الثاني وهو الخ العكس لغة عبارة عن رد الشيء عن سنه وطريقه الاول
ما خرد من عكس المرأة فان نورها يرد نور بصيرها فمما وراه على سنه حتى يري وجهه
كان له في المرأة وجهها اخر واصطلاحا عبارة عن تعلق نظر الحكم المذكور بنقض علمه
المذكور رد الى اصل اخر وهو من مبيح المعلن لا السائل وكان ينبغي عدم ذكره اذا المقام
بيان مبيح السائل لا المعلن لكن ذكره تقييما للتأنيد في رد قول الشافعية **قوله** والنوع
الثاني من العكس لم يتقدم نوع اول من العكس حتى يكون هذا تائيدا الا ان يقال جعله ن
تائيدا باعتبار ما تقدم من قوله وهذا النوع من هذا العكس قال في الامام العكس نوعا
احدهما رد الشيء على سنه الاول وهو مبيح لترجيح العلة فالنوع الاول من باب المعارضة
اصلا والثاني معارضة فاسدة وليس بعكس حقيقته بل هو قلب وانما ذكره هنا باعتبار
ان احدهما معارضة صوره وان كانت فاسدة والثاني اذ الشيء على خلاف **قوله**
هي نوعان اي ما يطلق عليه اسم المعارضة سواء كانت مقبولة او غير مقبولة والام يتناول
النوع الثاني منها المعارضة الخالصة بالنظر الى ذاتها تائيدا حصة في حكم الفرع وتلك
في علة الاصل كما سيأتي بيانه وبالنظر الى الفرع والاصل نوعان **قوله** هذا النوع اصح
المعارضات الفرعية **قوله** مقابلة محضة فيمتنع العمل بها الموافقة كان من العكس لآخر
امتناعا لا يمكن العمل بها الا بعد ترجيح احدهما هذا الاشكال ظاهر وورده غالب
الشرح ولو قيل في الجواب بانه معارضة فيها معنى القلب فيكون ابراده في النوعين
شعر بحسب السائل في ابراده بين ان لورده معارضة او قلنا او بانه اورد فيها باعتبار
ما اشتمل عليه من معنى المعارضة لم سعد وقد خلص عن هذا الاشكال من لم يتعرض
لنظم المعارضة الى الخالصة والمستوية بالمقاوضة كالفاضي ابي زيد ونحو الآية
جذرا من تعرض له كفي الامام ومن تابعه كالمصنف **قوله** وما ذكر في بعض التروح الخ
ليشتر بذلك الجواب العلامة السبكي حيث قال ان القلب معارضة ذاتا ومناقضة ههنا
فاوردها نظرا الى ذاتها ولم ينظر الى ما فيها انتهى وهذا الجواب لا يدفع الاشكال اذ لا
خصوص مع كونها متضمنة للمناقضة ويمكن ان هو والقلب متمثل على اعتبار من وقطع النظر
عن احدهما جازيا برأيه ههنا يكون بذلك الاعتبار **قوله** ولكن يضرب تعبير عني
الحكم المتنازع فيه على وجه ينبغي به السائل ما اتجه المعلن او يثبت به مما تقدم
قوله بان يكون التاثير بها مستلزما لا استفا الحكم الذي اتجه المعلن ان لولا هذا

كانت هذه المعارضة فاسدة لان السائل لم يثبت بها خلاف حكم المستدل لامر محال لا نقض
ويثبت بحق من معارضة لاننا لم نحلل للمفارقة بينهما التكون السوية معارضة بل حكما عليه
بصفة التوازي السوية بين الابتداء والافتتاح حكم الاجزاء لم يتعرض له العليل في استدلاله وانما اثبت
الاستواء بسبب بوجه وراه فلم تكن معلومة بالحكم المتنازع فيه ولا دافعة له فلا يكون صحيحة
لكن فيها شبهة الصحة فان السائل لما اثبت الاستواء المذكور لزم الافتراق بين بيع العبد المسلم
وشرايه فلم تكن معلومة بالحكم المتنازع فنقص معلومة بالمتنازع فيه ومبينة لما انفاه العليل
من هذا الوجه فصح هذا الاعتبار ومع هذا جهة الفساد فيها ارجح لان تعلوها بمحل النزاع
لم يثبت الا بعد ابتداء تعليل من السائل اثبت به التسوية بين الابتداء والبقاء وليس ثبانه
ذلك وانما من شأنه الابطال واستشكل ايراد هذا النوع في اقسام المعارضة الخالصة لان
جهة صحة يستلزم ابطال تعليل العليل فلا يكون معارضة خالصة لان هذا قلب في الحقيقة
فيكون فيه ابطال بتعليل المستدل واجيب بانه لما كان من اصغف وجوه القلب لكونه لا حقا
فيه صح ابراده في هذا القسم **قوله** فان عارضة الخصم فالمراد ابو يوسف ومحمد فان عارضا
يثبت النسب من الثاني **قوله** هذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم المح و من
شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي هو مورد البني والاثبات واحد وقد فات هذا الشرط
من حيث لم يوجد فيها لغرض ما لم تكن العلة معلنة وكان ينبغي ان ينفي السائل بعلمته النسب عن
الاول لئلا يورد البني والاثبات على حكم واحد فيفسد المعارضة بهذا الوجه لفقد شرط وهو جاز
الحل ولكن لما انفرد اثبات النسب من الاول بعد ثبوت ثلثي لعدم صحة ثبوت ثبوت من تحصيل تضمنت
هذه المعارضة بنسب عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب من الثاني وهو
الفراسد فاسد فصح في هذا الوجه واحتاج العليل ان يرجح ما ادعاه لبيته به المطلوب
فمعارضة الخصم المح ورد بان صحة الفرائض وقيام حقيقة الملك مع وجود الغيبة ارجح واوول
بالاعتبار من الخصم ووجود الجامع الفساد انتفا حقيقته الملك لان الفساد يستلزم الحق وليس حق
والصحيح حق وليس مسمى الحق فثبت بالفساد شبهة وما يثبت بالصحة حقيقة والسبب لان
الحقيقة فيما يثبت الحقيقة اولى بالاعتبار بما يثبت البهمة ولا يلزم على هذا التركيب لو ادعى
معانين ولا جارية مستقلة حيث يثبت بنبوت نسب كل واحد منهما وكذا اذا ادعى العليقة
اثان فانه يثبت النسب بينهما حتى يثبتا ورتبانه لان ذلك بطريق التريكة في النسب اذا لاي
احد مما حقيقة لكن لعدم اولوية احدهما على الاخر يضاف الولد لكل واحد منهما في حق الاحكام
الاخرى لو ظهر لاحد من ارجحان توجه من الوجهة بعين ثبوت النسب هذا والفرق بين الرابع
والخامس ان في الرابع معارضة حكم اخري ذلك المحل له كما يثبت في مالم يثبت في الاول وفي الخامس
معارضة با ثبات ما اثبت في الاول في محل الاول **قوله** سوا كانت بجهة لا تغدي او يغدا
الي مجمع عليه او يختلف فيه اما لو افام الدليل على بني علمه بعد ما اثبت العليل علة مقبول
انتفا كما في النسخ فعمل هذا ينبغي ان يكون المعارضة في علة الاصل اربعة انواع واحد منها

بوجه والثلاثة منها باطل **قوله** مثاله اذا عطل الحبيب في بيع الجديد بالجديد الخ وانما كانت
هذه معارضة باطله لكونها بعبارة على علة قاصرة والعلة القاصرة ليست بعلة مقبولة
لانعدام حكم بطلانها وهو التعدي به اذا لا نزع لها يمكن تعليل الحكم اليه وادامتنا العلة
عن التعدي به بطلت واذا بطلت بطل التعليل بها لخلوه عن الفائدة واذا بطل التعليل
بها بطلت المعارضة المتبينة عليه والمراد بالسائل في النوع الاول السابق بان يقول
المعنى في الاصل وهو الحظية ليس ما ذكرت وهو كونها كمالا وانما المعنى فيه هو لطم وهو معلوم
في الفرع وهو الحظية وهذا المعنى وهو لطم سعودي الي فرع مختلف فيه والطم ينبغي اليه
وانما بطل هذا ان القسمان ايضا انهما ليسا متعلقتين بمحل النزاع الا من حيث ان العلة التي
ذكرها السائل فيها غير موجود فيه وذلك غير معتدل لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
فلا يصلح دليلا عند عدم حجة اخري فكيف يصلح دليلا عند ثبوت حجة اخري على ان قد
يثبت بتعليل متعدي على سبيل البطل فلا ساق في بين ما ذكره العليل وبين ما ذكره النسا
وهذا هو المستهور بين اصحابنا وذهب بعض النظار الى تصحيح المعارضة في الاصل لان
الحكم يثبت بتعليل مختلف فان قلت بثبوت الحكم الواحد بتعليل مختلفه على معنى انه يثبت
بكل واحدة منها بمتنع والا يلزم اثبات الثابت بل ثبوتها اما بواحد او بالجميع وعلى
الفرد من لا يكون ثبوت بتعليل مختلفه فيكون علمه وصف السائل منا فيه علمية ومن
التعليل قلت بعد ان تسليم علة السرع موجبات اما ينبغي بالواحد منها الواحد بالنوع لا بال
بالتحصن فلا يلزم منه اثبات الثابت حقيقة ان الثابت بالتعليل احكام متعددة بالتحصن الا ان
انه لو وقعت فاره في حرقات فصار الحرج لا يطر وان زالت نجاسة الحرج بقا نجاسة الفاره
لكن لا يكتفى باطلاق النجاسة بسموها لهما سموها **قوله** اعلم ان المعارضة في علة الفليس عليه وهو
الاصل يسمى مفارقة عند الجمهور وهو مختار بخلاف السلام وتبعه المصنف رحمه الله وذلك لان
المقصود منها في الحكم في الفرع وعند بعض من عارضة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى
الممانعة مقبل والمفارقة لا تقبل وعند بعضهم المعارضة في الاصل والفرع جميعا في المفارقة
في لوا قصر على احدهما لا يكون فوقا ولما كانت على احدهما لا يكون فوقا ولما كانت المعارضة مفارقة
وهي من الاستواء الفاسدة التي لا تقبل من السائل وان كانت صحيحة في نفسها فبني المصنف
وجه ابراده على طريق تقبل منه فقال بكل كلام صحيح وفائدة هذا معروفة طريق الايراد الصحيح
وهو ان يدرك في الاعراض على سبيل الممانعة المقبولة دون المفارقة المودودة وهي من اجل
الفراد **قوله** لان الاعناق الخ على اصحاب الساق في هذه المسئلة بان الاعناق تصرف
من الرأى بل في الموقوف بالابطال اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه وهو ابيع بالدين
والحسب الدائم عندنا فكان مردودا كما اذا باع الراهن الموهون لغيره من الرهن فقال
امل الطرد من اصحابنا الفرق بين البيع والاعتاق بين وذلك لان البيع يجعل البيع يورث
فيستمكن القول بان اعتقاده على وجه يمكن الرهن من تحته بخلاف الصق فانه لا يجعل البيع

بعض الوقوع فلا يظن من ان الحق الموثق في المنع من انقضاء فينقله لارنا هذا معني صحيح في نفسه ولكنه
يخرج مع توجهه لانه اورد على سبيل الفرق من جهة ليس له ولاية الفرق وهو السبيل فيكون فاسدا
لا يقبل ولا الوجه في ابراده على وجه الممانعة لتقبل ان يقول ان القياس بعد حكم الفصل الى الانقضاض
من غير تغيير ونحو لا نسلم وجود هذا شرط هنا لانك اذا دعت ان حكم الاصل وهو البيع البطلان
فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الواهب التوقف لان حق الميراث لا يمنع انعقاد البيع من الراهن
بالاجماع حتى لو تراضوا الى ان يذهب حق الميراث ثم البيع واذا كان كذلك لا يكون الحكمان بينهما تلاق
فيكون مقبولا لا حديده وان اردت التوقيف في الفرق ايضا الرضا انك بان العلق لا يخلو النسخ هذه
ممانعة صحيحة فان قلت كان يكون في توجيه هذه الممانعة منع حكم الاصل وهو بطلان البيع
قلت هذا اذا كان المقصود بحجود المنع اما اذا كان الغرض بيان الفرق الذي ذكره المعلق فلا
يتباني ذلك الا بالطريق الذي ذكره السبيل ولا يقال لو قال السبيل حكم الاصل الموقوف ولم يرد
في الفرع لكان كافيا لان ذلك قد دفع لما عسى ان يلزم المعلق التوقف في الفرع **قوله** لان الجمع
بين النفي والاثبات محال لان المقصود من معنى انما كان السبيل الترجيح اذا قامت المعارضة
فيه لا يلبس اعمالها لا امالها ولم يمكن العمل بالمعارضتين لاختلاف الجمع بينهما في حالة واحدة
في محل واحد وليس احدهما احق بالعمل من الاخر لقيام المعارضة فيصير الترجيح **قوله**
فان لم يثبت للموجب الترجيح صار مقطوعا وان لم يثبت له ذلك فليس سبيل ان يعارضه بترجيح علمته
اذا لم يكن ذلك لم يبطل المعارضة ووجب المصير الى دليل اخر والوقت فان لم يمكن ذلك لزمه
ما ارداه المحجب وان كانت قطعية من احد الجانبين وظينه من الاخر اثبتت المعارضة فلا اصل
لعدم التساوي فضلا عن الترجيح **قوله** واجيب عنه بان القياس راجع الى رجحان بغير الترجيح ويكون
القياس عابدا عن مدلوله فلو ادعوا هو اقرب للقوي اي القول فانه مذكور معنى لولا
اعدلوا عليه او بانه اراد بالترجيح الرجحان فذكر الميراث وادبه الاثر واطلق الزوم واراد الميراث
اذا الرجحان لازم للترجيح **قوله** ومعنى العبارة الكثف والظهار في صاحب التحقيق العبارة معناها
لغة المتغير اذا استعملت بدون صلة عن الغالب ان كنتم للزوم وانغروا فاذا وصلتم بكلمة عن معناها
الكلم والمفرد لا يغير يقال عرفت عن فلان اي بكلمته عنه ومعنى قولهم هو عبارة عن كذا هذا المقطع معناه
كذا هذا حقيقة المعرفية التي لا يقيم منها غيره في اصطلاح الفقهاء وغيرهم ولا يصلح الكثف والظهار مع
كلمة عن اصل الجملها على الاظهار والكثف في هذا المقام مع وجود كلمة عن كما ذكره بعضهم من حيث انه
ذلك معناها اللغوي خروج عن قواعد اللغة والعرب والله اعلم **قوله** يعني لا يكون ذلك الشيء الذي
يقع به الترجيح دليلا بنفسه حاصله اذا الترجيح انما يقع بما لا يتصور به العادلة ليعتد نازلة
منزلة الوصف من الميراث عليه لا بما هو اصل يقوم به العادلة والمعارضة ابتداء مثل ومنه الرجحان في الزوم
موزنا في لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الزوم منفردة عن الميراث عليه قصد الكيفية في
الفرق وهذا لان الترجيح ضد المنطوق بصان نظير في الزوم او الكيل بما لا ينعقد به المعارضة حتى
جاز في فضا الديون بانماها بقوله بل الله عليه ولم للوزان حين استقرى سوا بل بدرهمين زن

وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا ترك رواه اصحاب السنن الاربعة لتزله منزلة الاوصاف ما
اذا كان الفضل ما يقع به الرجحان بانفراده بان زاد على المعرفه درهم مثلا للزوم الربا
اذ لا يجوز ان يكون منه بطلان هبة المتساع حيث يكون هبة باطله حيث لا يجوز لان ما
يقوم به العادلة ويكون مقصودا فالوزن يكون مقصودا في التملك وهو ليس بمتميز فيكون
الحكم فيه البطلان كما هو الحكم في هبة المتساع قال بعض اوجاز الترجيح بما يصلح للمعارض للزوم
الترجيح بلا مرجح وهو فاسد ببيان ان الترجيح انما يكون بمعنى زائد في احد الدليلين فلو
جاز الترجيح بذات ما يصلح للمعارض لا يكون بمعنى زائد وهو ليس الا الترجيح بلا مرجح فيلزم التساوي
قوله بل يكون وصفا للذات غير بل بنفسه اي تابع لغيره كجز الواحد الذي يرويه عدل
ففيه مع جز الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه اما اذا كان غير تابع لا يكون ذلك رجحانا
كالنسخ مع القياس فلا يقال النسخ راجح على القياس لعدم المعارض اذا الترجيح انما يكون بعد
ثبوت المعارض المبني على المساواة بل الواجب في مثل ذلك العمل بالاقوي وترك العمل بالاضعف
لكونه في حكم العدم بالسنة الى الاقوي والحاصل ان المعارضه تخضع بما اذا تساوى بالدليل
المستقيان في القوة وبما اذا احدهما اقوي بومف تابع وقد تقدم ما هو اوفى من ذلك في
فصل المعارض من الحج فلا تعقله **قوله** كما اذا كان احد المصين نصا والاخر ظاهرا او
احد ما مضى والاخر حكما او احدهما ماضيا والاخر كتابيا او كان احدهما خبرا سهوا او مشورا
والاخر خبرا واحدا وكذا دليل القياس اذا تعارضوا بترجيح احدهما لقوة فيه كالاختسان
مع القياس هكذا قيل ولما قيل ان يقول لا يبرم هذا ترجيحا لا لانه على المعارضة الحقيقة
المبينة على التماثل او لامارة بين هذه الأدلة ويمكن ان يجاب بان هذه معارضة صور
من حيث ان احدا الدليلين يقتضي عند ما يقتضيه الاخر لا بمعنى المصطلح لان هذه
المعاني يثبت قوة في احدا الدليلين لمست في الاخر **قوله** وانما يترجح بقوة فيه شرع
الاثر في علة القياس والفقهاء والعادلة والضبط والاثقان في رواية الخبر والاحكام
والتعسير والمضامدة والمراخنة والحقيقة في نص الكتاب لا بقوة مكتسبة من احوال خارج
عنه كمنع اخر وحديث اخر وقياس اخر وعن بعض شايخنا انه يترجح ما حصل له موافقة
من القياس المتعارضين بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان منزلة
الوصف لما يوافقه منهما تقسيم من محار الاصح خلافة لان القياس من جمل ما يصلح حجة
بنفسه بطريق الاصله وان لم يكن حجة في هذا الموضع **قوله** حتى ان حرج رجل رجلا جرحه
واحدة خطأ وجرحه اخر جراحات خطأ كل واحد منهما صلاحة للقتل وكذا اذا كانت الجراحات
على اوجب القصاص عليهما لان كل جراحة من جراحات من تعددت جراحاته علة تامة
صلاحة لمعارضه جراحة صاحب الجراحة الواحدة فلا يلزم ان يكون بعضها ومقابل بعض لانه اصل
بنفسه فلا يكون تابعا لغيره فيتحقق المعارضة بين كل من تلك اي احاد المتعددة وسبيل الجراحة
الواحدة على وجهه كان لم يكن غيرهما متحقق المعارضة بينهما وبين كل واحد من المتعدد في لزوم

الموجب **قوله** وفيه بحث الخ والجواب عنه ان العارض اذا لم يكن رجيح احداهما ولم يعلم التاريخ ولم
يكن الجمع بينهما تعللا لعدم العمل بهما ولا جرمهما لان العمل به ليس باول من الاخر ولا يمكن الترجيح بلا
ترجيح على ان احدهما يحتمل انه مستوخ واذ استساقتا وجبا لغير ادليل اخر مسلم عن المعارضه يعرف
منه حكم الحادثة ويضاف الحكم اليه لكونها التحقت بما لم يوجد فيه نصا سقط الدليلين بقوله
اذا عدل السنة ووجد فيها حديث موافق لاحدي الاثنين وعمله يكون ترجيحها لمسلم لانه اذا
قلنا تساقط وصار العمل بالدليل السالم عن المعارضة لا يتناهي هذا الكلام فلا منافاة في كلام المصنف
لكن نقابل ان يقول اذا قلتم بالساقط ووقع العمل بالدليل السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط
الاثنين ووقع العمل بالاله السالمه عن المعارضة وكذا في السنة وجاب عنه بانه يلزم من هذا
حيثما الترجيح بكرة الأدلة ومنه ذهب المصنف وعامة الاموليين لا يرون ذلك كما قدمناه
وهذا هو الموجب لقولهم في فعل المعارض اذا وقع بين اثنين فالعمل بالسنة واجب
وان وقع سن فالعمل بالاقول الصحابة واجب ولم يقولوا الى انه اخوي او سنة اخوي لانهم يرون
الترجيح بكرة الأدلة اذا كان موافقا للحديث الواحد **قوله** صورتهما دار متوكة الخ لا يخص
نصير السبله فيما ذكره بل في صورتهما اذا كانت متوكة بين ثلثه ولا حدما الثلثان وللآخر
السدس وللثالث السدس فباع صاحب السدس بضمه وطلبنا الاخر ان السفة فان السدس من السبع
يكون بينهما نصيبين عندنا وعند السافعي يكون بينهما اثنا عشر صاحب السدس من **قوله** لان
السفة من موافق الملك اي منافعه وتمراته ليكون المبيع مقبولا على فوزه قلنا بل علة الاتحاف
انما هي التركة وهي محققة بكل جز وان قل وما ذهبنا اليه اول الخلوه عما في قول السافعي من الغشاق
فانه جعل الاحتقان وهو حكم العلة متولدا من العلة وهي الملك ومنه ما عمل اجوابها
وليس كذلك لان الحكم يثبت بايجاد الله تعالى له مقارنا للعلة لا بطريق التوكيد من العلة
عند اصل السنة والجماعة ولا يفتن على اجزا الجز من الحكم العلة لما يلزم عليه من لزوم القول
بجلته كل جز من اجزا العلة وهو مخالف لموضوع الشرع فان الشارع جمع العلة على الجميع الحكم
فالقول بالانقسام فيكون شرعا مبتداه وهو باطل وقد ترك الشارع رحمه الله تعجيل هذه المسئلة
لنا وعلى المحض وهو ما لا ينبغي والحاصل ان السفة على عدد الروس عندنا وعند السافعي على
عدد الانصاء **قوله** وانما وضع المسئلة في السفة وان كان واحد بكرة الاتصال لما ذكرنا ويجوز
الترجيح بقوة الاتصال كالخليط في نفس المبيع او حقه تقدم على الجار بسبب الاحتقان واذا
في الخليط اقوي لوجود اتصال كل جز من المبيع بجز من ملكه وقوة السبب موجه للترجيح
قوله ليتنا في خلاف للسافعي فانه لا يقول بالسفة **قوله** لان المعنى الذي صار به الت
حجة هو الا ترفض المفقود من الحجة هو الا ترفض قوة اثرها على قوتها لان ثبوت
المعلول بحسب ثبوت العلة والقوة هي المرححة فكما كان الاثر اقوي كان الاثر
بالوصف اول **قوله** كالاحتقان اي السدي قوي اثره في معارضة
القياس الذي ضعف اثره وهو مخير في تلك المسائل

التي قد متنا حصرها في بحث الاستسكان وهو ما عدا في تلك المسائل التي قد متنا حصرها
بما لا يكاد يتصور ومن هذا النوع الخبر فانه لما صار حجة يا فضالة للرسول صلى الله عليه وسلم
وجب رجحانه بما رده به معنى الاتصال من الشهرة ثقة الراوي وحسن ضبطه وانقائه
وضلاحه **قوله** لان هذا مخصوص في الصوم ايضا لان القرصية لا توجب الاحتشال
بالجباب الماسور به لا العيين فان الحج يصح مطلق النية وبنية النقل عنه ايضا
فيكون اثره مختصا ببعض العبادات والاصل في العلة التقدينية **قوله** بخلاف التعيين
اي بخلاف ما علمنا به من وصف التعيين فانه ليس مخصوص بحال النزاع لانه تقديري
لا لكل ما هو عين حكم لا أثر موجود في العلامات وسائر الفرائض كالزكاة فانه اذا
تصدق بما وجبت فيه الزكاة من المال على مصرف ولربما الزكاة يخرج عنها العتمة وكما
فانه اذا حج ولربما حجة الاسلام انصرف حجة الى حجة الاسلام وان لم يرها **قوله**
المراد منه التعيين اطلاقا للسبب على السبب حاصله ان في بيان المتن تسامح
حيث قال بخلاف التعيين فانما علمنا بالتعيين لكن لما كان التعيين سببا
عنا التعيين اطلاقا للسبب واراد السبب مجازا **قوله** ولو ذهب او باع الى اخذ
يرجع الى كل من المصنوب والمبيع بيعا فاسد **قوله** وفيه بحث الخ هو بحث جيد
ويمكن ان يجاب **قوله** فان صور رمضان انما استغني عن التعيين لكونه متعين
بتعيين الشارع وكل ما كان متعينا بتعيين الشارع استغني عن التعيين كنه
المسائل المذكورة فان رد المصنوب والودائع والمبيع بيعا فاسد او نحوها متعين عليه
فلا يجب ان يعين وكذا في الايمان بالله تعالى لا تشترط نية التعيين بان يعين بانه يرد
العرض مع انه اقوي للعرض بل على اي وجه ياتي به يقع عن العرض لكونه متعينا
غير مستوخ لا فرض وتدل فتأمل **قوله** اما ان الجهات المختلفة والتعدد باعتبار
الجهات وفقه الاشتراعية والرصف وفقه الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول
باعتبار الاصل فالاختلاف بينهما الاحسب الاعتبار ولقد قال الامام ابو زيد
وقل ما يوجد نوع من هذه الثلاثة الا ومعه الاخران ولذا الرتبة ذكر المصنف
هذه المسئلة لانه لا يشك ان القسم الثاني يصلح مثالا له وقال شمس الامية
ما من نوع من هذه الامزاج الثلاثة اذا اقتصر في مسألة الا ويمكن تقدير النوعين
الاخيرين فيها ايضا وقيل الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في هذا القسم اعتبار
الوثر وهو كثره الاصول وفي القسم الثاني اعتبار الاثر وهو الثبات على الحكم المشهور
وفيه نظر لان ثبات الرصف على الحكم موجود في صور كثيرة وليس الاكثر الاصول
وكثرة الاصول ليست الا هو يعرف بايدي تامل **قوله** وبالعدم عند العدم
اي الترجيح بالعدم المتعلق بالحكم في جميع الصور عند العدم المتعلق بالوصف
قوله وهو العكس اي لازم للعكس المتعارف فيما بينهم وهو جعل المحكوم به محكوما

عليه كقولنا في كل انسان ضاحك كل ضاحك انسان فكذلك قولنا كل واحد الوصف
وحد الحكم وكلاهما الوصف وقولنا كل انتفي الوصف انتفي الحكم وان كان
لازم له عند المناطقة الا انه عكس عر في عند المنطق لان انتفاء لازم مستلزم
لا انتفاء للزوم وليس بعكس منطقي والخاص بل ان الوصف اذا كان مطرد منعكسا
بان يكون محال بوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه كان ارجح من الوصف الذي
الذي يطرد فلا يتعكس لكنه ترجيح ضعيف لا يستلزمه اضافة الرجحان
للا عدم والرجحان لا يدل له من سبب وجودي والعدم وان كان نفييا محضا لكنه
معني له اثر في الاشياء غفلا وشروعا فان عدم الشرط يوجب عدم المستلزم
وعدم الجزئ يوجب عدم الكل وعدم غيرهما ليس كذلك وحينئذ يكون من الترجيحات
القوية لاننا نقول عدم الشرط والجزئ لا يوجب عدم الشرط والكل عند ما
يل هو معدوم والغايم الاصل وهو لا يتغير بل يوجب **قول** وما قاله لا يتعكس
لعدم صحة قولنا كل ما ليس بركن لا يركن ان فان المصنف متكدر وليست بركن
قول فظهر ثبوت عند المعارض ان ما عارضه هذا النوع ترجيح اخذ
من انواع الثلاثة التي تقدم ذكرها كان ذلك متقدما عليه وينبغي به الترجيح عند عدم
ما يعارضه من ثم المعدوم وان كان متحققا لا يكون متحققا مثل الامر الوجودي
لانه ثابت من كل وجه بخلاف تحقق عدم لانه قد يكون متحققا فبا اعتباره
يصح الترجيح وباعتباره ان تحققه دون تحقق الامر الوجودي يكون اضعف حجه
الترجيح **قول** اعلم ان المصنف لو قال فوه الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول
والعدم عند عدمه من البالكان اولى الى نفسه بوجه الاولوية اخير حينئذ
ان ما يقع به الترجيح اربعة ثم قال بقوة الاثر وقوة ثباته لانه يصح للمعني
ما يقع به الترجيح حينئذ الترجيح بكذا وكذا لان البالكان له من متعلق وهو
الترجيح المقدر والدال عليه المذكور ولا شك ان المرجح غير الترجيح فكان ينبغي ان
فوق الاثر ومن حرف البالكان عمل القاضي بوزن وشمس ابيه اي تلك الاربعة
هي قوة الاثر وقوة الثبات وكثرة الاصول والعدم واجيب بان المقيد بشي
غير المقيد بشي آخر والترجيح الواقع لهذا المعني غير الترجيح الواقع للمعني الاخذ
فيلزم حينئذ تعدد الترجيح بتعدد ما يقع به الترجيح وهو اربعة انواع الترجيح بقوة
الاثر الى الوجوه الاربعة فتأمل **قول** واذا تعارض
ان التعارض كما يقع بين انفسه فتحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجه الترجيح بان
لكل من القياسين ترجيح التعارضين شيان احدهما معني يرجع الى الذات والثاني
معني يرجع الى الحال او وصف الذات وهذا ترجيح على ما ذكر من الاصل **قول** بالعلم
والشيء يعني حدث الغاصب في المقصود منقولة كالمعصية طعنا

فيلزم او نشاة فذبحها او شربها او ثوبا فانتخذ فبيضا او قبا فهذه الاشياء تنقطع
حق المالك عن العين فتنقل الى القينة وملاك الغاصب العين لكن لا يجوز له الانتفاع بها
حين يورثي بدله لانه لما اجتمع في هذا العين ختان فحق الغاصب في الوصف وحق المالك
في العين ولا يمكن التمييز بينهما ولا ابطالهما لان حق كل منهما محترم فان ظلم الغاصب له
حقه ولا يمكن اثبات الشكك بينهما لاختلاف المالكين جنسا فلا بد من ملك احدهما
بالقينة فرجحنا حق الغاصب فتكون العين له لان حقه في الصفة التي احدهما
وهي موجودة من كل وجه وحق المالك في العين وهي ثابتة من وجهها لكه من وجه
لان له لثنتين صورتها فرجحنا الصفة القابضة من كل وجه باعتبار معني في الذات
وهو الوجود فيكون حق الغاصب رجحان ذاتي على حق المالك لانه باعتبار حق الحال
في جانبته وهو كون العين محلا قابلا لانه وكونه محلا حال لها الرجحان **قول** ولو كان
العموم مقصودا الرجحان المتعدية على الغاصب الى المذهب الشافعي ان العلة
المتعدية لا ترجح على العلة الناصرة ولهذا قال الغزالي في اخر مستصفاه
ترجح المتعدية على الناصرة ضعيف عندي لا يتبدل القاصرة وان كثرة الفرع
يوجد اصل الفرع العام على الخاص والعلة اولى ان لا ترجح لعمومها لانه فرع النص
لكونه مستطوع منه **قول** لانها علة ذات وصف ولنايل ان يقول الكلام المحال
في هذه الاقسام الثلاثة انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير والملازمة
وحينئذ لا يجوز ترجيح احدهما مما ينبغي زيادة ظن او يكون بعدا عن الخلاف واما
عند تأثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقدير المورث وان كان الآخر اكثر او اعم او ابط
ويمكن ان يقال ذال محل وفاق وهو لا يمنع وفرع الخلاف في اعتبار اوصاف اخر
وراذل يكون بها النشأوي في ترجيحها والترجيح والى مقدم اعتبار الترجيح مطلقا
صحيحة كانت او قاسدة وهو مما اطنفوا على اعتبارها فاقم **قول** اي شرع من انواع
من انواع الدفع لتشبيها وتنوع كان تنوع مستدرك وكان ينبغي ان يقول ما ذكرت
من انواع الدفع وتكون من بيان ما **قول** كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة
لا يضمن خلافا للشافعي ولا يبرئ وهما المراد بالسائل هنا **قول** مثاله اذا عدل
جواز اعتناق المكاتب الذي لم يرد شيئا الى قد استقل المعمل في اثبات هذه المناظرة
من اثبات حكم وهو عدم متعه من الصفة الى الكفاية لاثبات حكم اخر وهو عدم
اجباية تقصلي الرق بالعلة الاولى وهو قبول عقد الكفاية للفتح وهذا ليس
بانتطاع لانه لما اورد عليه القول بالموجب صار ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي
زعم ان خصه نازعه فيه بالعلة الاولى سلاله واذا سلم الوصف الذي اعتمد به
الحكم الاول واراد السند لاثبات حكم اخر بذلك الوصف كان له ذلك ولو كان به
باس ولو كان انتطاعا على التعليق الاول لثبوت ما ادعاه به **قول** وبعد الرابع

فقد اختلف في هذا القسم فذهب الجمهور الى كونه انقطاعا عاودا ذهب بعضهم الى صحته
متمسكا بقصة الليل عليه السلام **قوله** اظلم والحق لان العسل كالماء والسائل
عليه دليله انتقاله من غير وجه فلا يثبت التدبير بل يظهر به عجز المعدل عن الوفا
بما التزمه من اثبات الحكم بما ذكر من العلة بانتقاله الى علة اخرى قيل تمام الحكم
بالعلة الاولى **قوله** جازله ان يثبت به علة اخرى ولا يكون هذا انقطاعا
منه لانه ما ضمن بتعليقه اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى **قوله** لانه ينتقل
الى هذه الانتقال حسن عند قيام الحق الاول ومع الاستثناء اليوم والامام
الباطل فان المحجب اذا تكلم بكلام دقيق حتى يعل من حضر والمصم يلبس محو له
ان ينتقل الى حجة اخرى اظهر من الاولى بعرفه القوم والطريق فيه ان يقول
المحجب بعد اثبات علة على اننا نقول او الذي يوضح ما نقول لانه يحصل من
انظام بعض السراج ببعض زيادة الامور واعلم ان الانقطاع اربعة
انواع الاول وهو اطلاق السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فينت اليه
كفر الثاني انكار ما يعلم بالضرورة الثالث النفي بعد التليم وهذه الامور الثلاثة
تتحقق من جانب المعدل والسائل الرابع عجز المعدل عن تصحيح العلة التي قصدها اما
الحكم وهذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا على حق المعدل دون السائل فانه
لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون به بأس لانه معاوضه الكلام المحجب فمادام في المعيار
بالدفع الصالح لا اعتراض لا يكون منتظعا بخلاف المعدل كذا اشار اليه صاحب الميزان
قوله في معرفة اقسام الاسباب والاحكام والعلل والشروط **قوله** اجملة
ما ثبت بالحق النبي سبق ذكرها في حق الاسلام بقوله ساعا على باب القياس في احواله
وكذا فعل صاحب المنهج وصاحب المعني وغيرهم لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس
عند عامة المتأخرين اذ التعليق لاثبات ما يتعلق به الاحكام لا يجوز فلا بد من
ثم التعليق بالقياس انما يصح بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق بها
لان القياس لا يقد به حكم معلوم ثابت بسببه وشروطه بوصف معلوم ولا يستحق ذلك
الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي وسيلة اليه فان قلت لما كان معرفة هذه
الجملة وسيلة اليه كان ينبغي تقديمها عليه اذ الرسائل مقدمة على المقاصد
قلت تقدم المقصود بالذكر لكونه اولي وان كان النبي في الخارج لا يوجد الا بعد
وجود وسيلته او كان القياس يحتاج الى حكم هو متيسر عليه وعلة جامعة بينه وبين
والفرع وهذا الفرع يعرف في بيان وكن القياس وهو كاف في صحته بعد وجود
شروطه المذكورة ولا يحتاج ان يكون ذلك الحكم حق الله تعالى ولا حق العبد ولا بالان
العلة اسما ومعني وحكا او اسما ومعني لاحكامها اخرا لوجه الالتماس لان ذلك لا يرد
ما يدل على اصل الحكم والعلة فلهذا اخذت هذه الجملة عن القياس وما قيل في القياس

انما قدم القياس على وسيلته لتكون الخطة من شدة وفية نظرا لان ذلك هو السبيل
قبل ذكر القياس ليس مما منع ان يكون من شدة على الكتاب والسنة والجماع كما ان ذكر
الشروط لترك ما يقع لتقريبه قافهم **قوله** ومن الخلل والحرمة والعجز والظلم
والفرع والواجب والمندوب والكراهة والاباحة **قوله** من السبب والعلة وغيرهما
اي من الشروط والعلامات **قوله** فيل ان تميزوا الظاهر انه حال والعام في المنذور
في المصداق اليه على ما هو الصحيح من مذهب الكوفيين وهو ان المقدور في الاضاعة
يصح عاملا في الحال او متدرا خريدا عليه حقوق الله تعالى من نحو يستحق اي
يستحق الله تعالى خالصا كذا في يد من المراسي وقال الثاني خالصا حال
موكدة لتقريبه مقصود الخبر وما كبد كذا في زيد ابوك وعطوقا وفيه نظرا وكذا الجماع
العام في الخبر لكونه مؤولا يسمى نحو انا حاتم سحيا وليس بشي وقال ابن خروف
المبتدأ النقص معني التنبيه نحو انا عمر وشجاعا وهو يعيد لان عمل المقصود العلم
مما لا يثبت نظري في بني كدامهم والاولي ما ذهب اليه ابن مالك وهو ان العامل
معني الجملة كانه قال يعطى عليك عطوقا وحق ذلك مصداقا وههنا المعني
يستحقها خالصا **قوله** اما الاحكام فاربعة اي بالقسمة العقلية بعد سقوط
التساوي بين الحجتين اذ لا يوجد قسم اجتماع فيه حق الله وحق العبد على التساوي
في اعتبار الشارع **قوله** والراد من حق الله تعالى الحق في اللغة عبارة عن الوجود
من كل وجه ووجود الاشياء فيه ومنه هذا الدين حق اي موجود بذاته صوره ومعني
ولفاد حق في ذمة فلان اي شي موجود من كل وجه والمراد من حق الله تعالى ما يتعلق به
المنع العام لجميع العالم فلا يخص به احد دون احد وضافته الى الله تعالى لخطته
وشمول نفعه لا الملك والاختصاص لا سنوا العار فيه ولا المنع والضرر لغيره
عن ذلك فهو من باب بيت الله وفاقه الله والمراد من العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة
ولهذا ان الاشياء كلها لله تعالى لان الله تعالى بكونه ولطفه جعل بعضها حق الادب
فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق الله تعالى لان نعمناك ليس ادي جعله
حقه من عين وما كان نفعه خاصا فمن كان قابلا به فهو اولي بحوله حقه قلنا انه
حق الادب فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم اخر اجتماع فيه الحقان على التساوي **قوله**
وفيها نظرا فانه لو كان المراد من الحق هنا هو الوجود من كل وجه لكان معني قولنا
حق الله ما وجد الله من كل وجه وهو باطل لا يستلزامه نفي حقه كونه للعبد اصلا
فيؤدي الى انتفاء الدين وايضا العبادات لا اخصه ليست مما يتعلق به النفع للعالم
وان نفع العباد قد لا يكون متعديا والحق ان الحق هو الشئ من حق النبي اذ اثبت
قال النبي يمكن ان يثبت من وجه دون وجه والنفع الموجه الى العالم قد يكون خاصا
بالنسبة الى امر الاسع والعبادات لرد **قوله** كونه مال الخير ان قلت

عن منزلة الغير مما يتعلق به الفقه العالم وهو صيانة اموال الناس فلهذا شرع
تلك الحرمة لصيانة اموال الناس من الكسب والملك والالتزام بالامانة
ومن ذلك اموالهم في الدنيا والآخرين عنه وجرد الرضا منهم **قوله** كالتصا
ما اجمع الامرين فيه فان سببه ليس بالقتل الذي هو جناية على النفس وفلج
في النفس من الله تعالى وهو الاستيفاء وحق العبد وهو الاستمتاع ببقائها
فكانت العقوبة الثابتة بسببه وهو التصا من شتمه على الحق ايضا واما
غلبة حق العبد في الاجماع لان وجوده يثبت بطريق الماشية المسد عن معنى الجبر
بقدر الامكان والجبر لا يكون الا في حق العبد فثبوته مشعر برحان حق العبد فيه
والله الا ان يقول تعالى وكثير في النصارى جناية يا اولي الابواب فان قوله لكسر
اشارة الى حق العبد وفي اسم التصا من الماشية على الماشية اشارة الى معنى الجبر
ولان استيفاء من موقوف الى الولي والوارث جاز فيه ويقع الا عنيا ضمه بالمالك
بطريق الصلح ويصح عفو الولي عنه بالاجماع وهذه الاحكام تدل على رحان حق العبد
لان خواص حق العبد اكثر من خواص حق الله تعالى من السقوط بالشهادة وغيره وبه
يظهر الفرق بينه وبين حد القذف **قوله** اصول ولو اخذ وزوايد يعني ان الايمان
شتم على اصله ولحق به وزوايد وان حلة الفروع على اصله ولحق به وزوايد
لا يعني ان كل فرع من تلك الفروع شتم على ما اشتمل عليه الاصل من اصله ولحق
وزوايد لسان وعدم تمثينه فاصل الايمان هو التصديق الذي هو ادعاءات
القلب موحدا بنية الله تعالى وسائر صفاته وتبوية محمد صلى الله عليه وسلم
وجميع ما علم بحجة بالضرورة والمحقق هو الاقرار باللسان لكونه ترجمه عما في الجنان
وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يفظ الاقرار عند تغذ
كله في الخرس او لغيره كما في الكهنة هذا عند من قال بكون الاقرار وكذا زوايد
ملحقا بالتصديق كشمس الامة وفيه السلام وكثير من الفقهاء واما عند غيرهم فالامانة
هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجرا الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب
ولم يقصر اللسان مع تمكنه منه كان مؤثما عند الله تعالى ولربك مؤثما في احكام
الدنيا وعليه جمهور المحققين من المشعريين والماتريديين وهذا اوفق للغة
والتصويع ومعا صده له الا ان في عمل القلب خفا فثبتت الاحكام بدليله
الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لا ابتداء
على النظم هو معنى لو امكن الجرمي والذي على الايمان فاقرب به صحت وقيل لايات
في احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو امكن الموضع في الروايات
باجه تعالى والنظم بكونه اكثر من دليل الربك من دليل احكام الدنيا لان النظم على الكفر
دليل الكفر ولا يثبت حكمه في قيام المعارض وهو الكراهة وكذا انما هو تيديل

به

الاغتراف وزوايد الايمان في الاحمال **قوله** والماد بكا لما ان يكون عقوبة محضه
لم يشبهه نقص لتزويره على جنابات كاملة عن نقص شايبه الا باحة **قوله** وهو حد
الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة فانها مشروعة لمنط الانساب والعقل
والاعراض فان قلت سلمنا ان حد الشرب حق الله تعالى خالصا لانه لا يشترط الجناية
وقعت على حق العبد اما الشرب قطا فهو وكذا الزنا لانه جناية على الزاني ولا على
الزانية بل وقفية منتعة لها وهو نقصا الشتم ولكن ان سلم ان حد السرقة حق الله تعالى
بل لا بد من دليل قلت العين بالسرقة لا تبقى ختام معصوا للعبد اذ لو بقي كان
مباحا في نفسه ولرب من النطق وجرد لوجود الشهادة الدارنية للحد لكن النطق ثابت
بالاجماع معلنا ان العصاة في العين انتقلت الى الله تعالى ووقعت السرقة على جناية
على حقه تعالى فقلنا انها حق الله تعالى **قوله** وعقوبات قاصرة واصحابنا يسمونها
اجزائه فرق بينهما وبين الكاملة وان كان الجزا يطلق على العقوبة كقول تعالى
جزاءا كسبا وعلى المثوبة كقول تعالى من قرة اعين جزا بما كانوا يعملون ولا يصح
معنى المطلق الى الكامل مسروها بالتصوير ومعنى التصوير فيها انها عقوبة
مالية لا يتصل بسببها المظاهر البدن بخلاف الحدود فيل الماد بل في قوله عقوبات
الواحد اذ ليس في هذا النوع المثال المذكور في المتن ولهذا قال شتم الامة
وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب وقيل يجوز ان ملحق حرمان الوصية بالقتل
وحرمان الكفارة بالقتل خطأ من حيث ان العقوبة فيها قاصرة جنيته يكونا للفظ
محمولا على خفيته **قوله** لحرمان الميراث بالقتل فانه خنا لله تعالى اذ لا يقع فيه
للمقتول وهو عقوبة للعائل لكونه عماله خنا لله تعالى حيث حرمان الميراث
مع وجود عملة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان المثال المرتبطة امر
في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه له في تركه المقتول ولهذا استنتج
ما قيل لا نسلم ان حرمان الميراث عقوبة قاصرة لان ثبوت العلول بحسب ثبوت
علته ان كانت كاملة كان كاملا وان كانت ناقصة كان ناقصة وحرمان
بحسب العلل الحاطي وكالتام يتقلب على موثقه في فعلها فتصور فيكون الحرمان عموما
قاصرة لان ثبوت العلول قصور والدليل على قصور فعلها عدم وجوب القصاص عليها
ولركان كاملا لوجب **قوله** اما ان فيها معنى الحر ثم هي على قسمين الاولى ما عليها
حمة العياقة وهو ما عدي كفارة النظم للاختيار في الاداء والاداء بما هو عيان
وهو الاعناق والصوم والطعام واشتراط النية في الاداء والوجوب على العبد
كالخاطي والمكسر ولهذا الرنوجها في اليقين القوس والقتل العهد العدو وان كان
حرام محض فلا يصلح ان يكون سببا لما فيه معنى العياقة لان سبب الشتم يجب ان يكون
منا سببا له والثاني ما غلب فيه معنى العقوبة وهو كفارة النظم فان حمة العقوبة

ب

فيكون الوجه لوجوبه من باب الجناية الكاملة وهي حكمة شرعية
عند ادراك حرام محض فلا يصح سبيل الوجوب العبادي ولا سقوطه بالشبهة كالحمد
والشافعي رحمه الله لا يفرق بين كفارة الاضطرار وغيره من سائر الكفارات
في السقوط بالشبهات ويرد عليه ولك ان تقول لو كانت حكمة العقوبة
لستظن عن افطر جاع اهله ومطعم ملوك له لان الملك يبيع فلا اقل من شتمه
الاباحة لسقوط الحد عن وطى جارية التي هي اخنة من الرضا عمة والجواب
ان العترة حكمة توثق حكمة الاباحة فيها هو محل الجناية وفي سلك النكاح والطعام
لا توثق اباحة الاضطرار ومضان بخلاف وطى الجارية التي هي اخنة من الرضا
لان محل الجناية منافع اليقن ومكده ثابت فيه فقط ويرد عليه قوله عليه السلام
من افطر في رمضان فعليه ما عمل المظاهر حيث جعله صلى الله عليه وسلم مثل
كفارة الطلاق وكفارة الظلم وعقوبة وسببها حرام اجماعا وفيه الاضطرار بعينه
التعهد الذي يتحقق به تكامل الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فدل على ان
يستدعي جنابة كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة تستضي
كون الجزاء الواجب عليها عقوبة وعلى هذا الواقع في رمضان فعليه كفارتان
اذا لم يكن الاول في ظاهر الرواية وعن محمد كفارة واحدة كذا رواه الطحاوي
عن ابي حنيفة وعند الشافعي لا تدخل اطلاقا فيجب لكل فطر كفارة على حدة كما لو طهر
مراوا لان النذر اخل من خصائص العقوبات المحضه وهذه الكفارات ليست كذلك
فلنا نعم ولكن لا سقطت بالشبهة لنرجح معنى العقوبة فيها دل على ان السبيل فيها
الدور والنذر اخل من باب الدور فكل في الحد وفيجب العمل به اذا حصل المقصود
وهو الامتناع جازي لو لم يحصل به الامتناع جازي ان افطر ثم كفر ثم افطر ثانيا وجب
عليه التكفير ثانيا في ظاهر الرواية وروي برفعه ابي حنيفة انما عليه كفارة
واحدة **قول** وهي النفل والكفارة الاصح في المونة هنا ان يكون معنى النفل
من قولهم ما انت التور ما سهم اذا اجتمعت موتهم اي تعلم كذا في الصحاح انتهى
قال القوام الاتقاني رحمه الله المونة لا تخلو اما ان تكون ميمها اصلية او
فان كانت اصلية يكون وزنها فعوله من ما يجرى ومعني ما انه اي قام بموته
اي بكفائته فقلت واوصافه فخر تخفينا وان كانت زانية يكون مقوله من الاول
وهو النفل واصلا ما وناه فتقلت حركة الواو الي ما قبلها تخفينا فيكون تسمية
سبب بقا الشيء بالمونة لكونه مستلزما للنفل **قول** فان فيها جهة العبادات
وهي كونها صدقة فطر لا صدقة الفطر مستلزمة على خراس العبادات بل النفل
سماها صدقة وجعلها طهر للصيام من اللغو والرفث واعني لوجوب صوم
الغني واشتراط الصحة اذ اياها النية وعلق وجوبها بالوقت ووجب صومها

الركن وهذه الاوصاف كلها سواء صافا العبادات تكون عبادات من هذه الحقيقة وفي
معني المونة فانما يجب على الشخص بسبب راس الغيرة فان سببها الراس وذلك من اوصاف
المونة كالصدق لكن فخر العبادات فيها على خراس المونة كان معنى العبادات فيها
او حج فكانت عبادات فيها معنى المونة دون العكس في عبادات فخره حتى لو شرطها
كحال الاصلية ووجب على الصبي والغني المحنون الغنيين في مالها كنفته ذك
الارحام وينبغي الولي ادايتها وهذا استخفاف وبه قال ابو حنيفة والجمهور يوسف
والقياس ان لا يجب عليها ويجب على ابيها ان كان غنيا حتى لو اداها من مالها ضمن به
قال محمد بن قزوين وكذا العشرة فيه معنى العبادات الا شريانه لا يوضع على الكافر ابتداء
اجماعا لان الكفر ينافي الغزبة واختلفوا في ثبوتها على الكافر فيما اذا بيعت الارض
العشرية من كافر فقال ابو حنيفة لا ينبغي بل يتقلب خراجا لانه صار من مولى الارض
والكافر اهل المونة ومعني الغزبة تابع فيه فيسقط في حقه غير ان ابا يوسف
قال يقصا عت على الكافر فيؤخذ منه عشرة ان لا في العشر معنى الغزبة والكفر ينافيه
من كل وجه فلا يصح ثبوتها عليه كما لا يصح ابتداءه اما الاسلام فلا ينافي العتوبة
من كل وجه فيوجب تعيينه والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال
ولنا بل ان يقول هذا الدليل لا يطابق المدعي لان المدلول تضعيف العشر
والدليل يدل على اثنا العشر الواحد فضلا عن التضعيف فان قلت ما الفرق
بين صدقة الفطر والعشر حيث جعل العبادات فيها اصلا بتقديم ذكرها على المونة
وفي العشر عكس الامر قلنا الفرق بينهما جلي لان ذات الصدقة ينبغي عن العبادات
لانها تملك الشيء من الفقير لرضي الله تعالى وهو عبادات بخلاف العشر فان ذاته ليس
الاجرة واحد من العشره الاجزاء وهو ليس بعبادة لكن العبادات فيه بواسطة تملك
الفقير وهو امر ما رضى في العشر دون الصدقة فلهذا قدم فيها ما اخر فيه فكان معنى
المونة فيها اصلا فلا تشمله على معنى العترة لا يمتد اياه السلم ولا تشمله على معنى
المونة لا يستط بعد توطيقه فيبقي على السلم فيما لو اشترى السلم ارض خراج من كافر
ولا يوضع عليه الخراج ابتداء فيما اذا فتحت الارض عنق وقسمت بين الغانين **قول**
والمعادون الخ فان قلت ما معنى ما في الكتب الستة عن ابي هريرة رضي الله عنه
من قوله عليه السلام العجا جبار والمعدن جبار وفي الركا والمخس قلنا معناه ان من
وجلا طهر معدن فانها وعليه فهو معدن لا من استخراج معدن فهو معدن فيكون المعدن
كاستيانه **قول** فان قلت لم يجوز ان يكون للبدن سببا مقصودا له ليرتفع في
رج اليه هذا الصبر في الشرح ولا في المتن مع انه راجع الى الطس والريكة الشايع
الا بعد وهو غير مناسب لعدم الصواب في ترتيب السؤال كما ذكره عن لم قلتم ان اللبس
ليس له سبب مقصود ولم يجوز ان يكون للبدن سبب له ثم الجواب الذي ذكره يحتاج

لا يمكنه وتقرر ان يكون اليها سببا مقصودا ان اليها وانما شرع لاحكامها الله
تعالى ودفع شوكه الشركين فثبت ان اليها شرعه **لهذا المعنى** يكون حصول الغنية
تأبنا عنها فلا يكون سببا اليها ومقصودا فثبت **فثبت** سببا هذا والى الامور
ان يكون نفس الغنية او نفس المعدن سببا للمفسد اذا اضاقة دليل السببية
فثبت يلزم ان يكون كل الشئ مقدا ما على جزية وهو فاسد لان كل الشئ متاخر
عن جزية وجودا وعدما اما وجودا فظاهرا واضحا بالانه مالم يوجد الجزية لا يوجد
الكل واما عدما فظاهرا ايضا لانه ما لم يمتدح الجزية لا يمتدح الكل وبيان الملازمة ان
الغنية اسم لال ما خرد منظر الاحكام كلها الله تعالى وحسب جزوها فلو كانت الغنية
سببا للمفسد يلزم ان يكون الكل مقدا ما على جزية لان سبب الشئ سابق عليه والامر
على هذا في المعدن فان **فثبت** ثبت مجموع ما ذكرتم ان الحسب فان ثبت بنفسه بلا
مقصود موجب على العبد ابتداء لكن لم قلتم انه حق الله تعالى خالصا **فثبت**
انما قلنا انه حق الله تعالى للنقل والعقل اما الاول فقوله تعالى قل انما اتى الله
الثاني فلا تله حصل في حق الله لان العين للنفس المتضمن **قوله** كالدب وملك
المبيع وملك النكاح والطلاق والعناق والتبوير والكتابة والوكالة والحالة
والمضاربة وغير ذلك **قوله** فالامان اصله التصديق والافراز وهذا هو
الغنى فما ركان له حتى لو صدق بتقليد ولو تغير بليانته بعد تمكنه منه لم يحكم
باسلامه عندنا ولا عند الله تعالى ولو مات على ذلك كان من اهل النار وعند التكليف
ركنه التصديق والافراز شرط لاجرا الاحكام شرطا لافراز عند الغنى قد صار
اصلا مستقلا لو جرد خفيته الايمان خلفا عن مجموع التصديق والافراز وعند
المكلفين عن التصديق فقط في احكام الدنيا من ثبوت العصاة وحل المناكحة **قوله**
الشهارة واهلية الامانة وغيرهما من الاحكام التي يكتفي في صحتها من قامت به
مجرد وجود الافراز منه وان عدم منه التصديق في نفس الامر يفرقه قيام السيف
على راسه حتى لو تكلم بكلمة الكفر والعبادة بالله تعالى بعد زوال الارادة كان مرتدا
وهذا من حسن صنيع المصنف رحمه الله حيث اثنى الى كل من هذه التكليفين
والغنى في خفيته الايمان بالطف اشارة وحاصله ان الخلق عن الغنى قد
وفقت باحد الركنين عن مجموعها وعند التكليفين بالشرط عند الركنين **قوله** ثم صار
اذا احد الامرين الى الاصل في الافراز ان ياتي كل واحد به بنفسه ثم جعل اذا احد
الايونين الافراز بالساق في حق ولدهما الصغير والمجنون او المعتق خلفا عن اكل سهم
الايمان بنفسه لتصور عقله وعجزه عن الاداء بنفسه حتى صار سلبا ليعال سلب
منه حتى لو مات عمل وصلي عليه ودفن في مقابر المسلمين ثم ان فتنت بتبعيته
احد الايونين لعدم اسلامها صار من تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الصغير

لا احد الايونين في اثبات الاسلام له واجرا احكامه عليه حتى لو سبي كل من الصغير
والمجنون والمعتق واخرج بلاد الاسلام وحدث حكم باسلامه ثم ان فتنت بتبعيته
الدار فثبت الغنية في دار الحرب ووقع الصغير ومن في حكمه في سهم غازي المسلمين
صار من تبعية القائم خلفا عن تبعية احد الايونين حتى يحكم باسلام الصغير تبعيا
لاسلام من وقع في سهمه من المسلمين واعلم ان كلاً من تبعية الدار والقائم واذا
احد الايونين خلف عن ادا الصغير بنفسه ولكن بعض مقدم على البعض في الاعلانية
لان كلاً من تبعية الدار والقائم واذا احد الايونين واذا الايونين خلف عن ادا الصغير
بنفسه لان تبعية القائم خلف عن تبعية الدار وتبعية الدار خلف عن ادا احد
الايونين واذا احد الايونين خلف عن ادا الصغير ليل يلزم ان يكون للحلف خلف اصلا
وقد يقال لا امتناع في كون الشئ اصلا من وجه خلفا من وجه هذا اذا لم يكن
الصغير عما قلنا وكان ولكن لم يوده بنفسه اما اذا كان عما قلنا واداه بنفسه فلا
بتبعية احد الايونين وانما يكون العبد لا يمانه بنفسه لسقوط حكم اليد عند جرد
الاصلي حتى لو اسلم احد الايونين ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد من اسلم منها لا يصير
الصغير مرتدا ايا ارتد اده يل بعتي سلبا باسلام نفسه ولو اسلم رايواه كاقوان صح
اسلامه مع وجود ادائه لا تغير تبعية شئ ومع تبعية احد الايونين لا تغير تبعية
الدار ولا تبعية السابي حتى لو سبي مع احد ايوه لا يصير سلبا بتبعية الدار حتى
يقرب الاسلام لان تبعية احد ما اقوى من تبعية السابي حتى لو سبي ذي صغير لا
اخرسا وادخله دار الاسلام صار مسلما ووجب تخليصه منه واجريت عليه احكام
الاسلام اذ لا عين للاضعف مع وجود الاقوى **قوله** وكذلك اي كالتصديق والافراز
في انها اصلان واليواني خلف عنهما في هذا الحد خراجه فان المصنف قد ذكر
ان الافراز صار خلفا عن التصديق كما بينا فكان المناسب ان يقول وكذلك اي كالتصديق
في مسله الايمان من الاصل والظنية ليشمل خلفية الافراز **قوله** لان الضرورة
تقدر بقدر الضرورة فاذا انتنت الضرورة بالفرار عنها امتنع اذ افرض اخرجه يل
بحسب عليه تجديد يمين ثمان لما يريد ادا من الغنايص ولذا امتنع جوان قبل الوقت
لعدم تحقق الضرورة وامتنع جوان قبل طلب المالمعد من تحقق الضرورة فيه ايضا ولا
في ذلك كله بعكس ذلك **قوله** ولما يل ان يقول قوله تعالى فاعساوا وجوهكم
للقوله تعالى فليمرخدا واما قيتهموا سبق لوجوب الوضوء والانتقال الى التيمم عند
عدم الماء فثبت بالعبارة وكل واحد من الوضوء والتيمم والماء والغراب مدلول عليه
ما اشارت له وليس جيل التيمم خلفا عن الوضوء بل في جيل الغراب خلفا عن الماء
ولا عكس لعدم اللوح والجراس **قوله** انه لما كان ذلك بحال في بيان الغلبة لمحة
بيان بقوله عليه السلام لا طار والاسلم مالم يجد الماء عشر سنين ورواه ابو داود

خلف عن

فكان ما ذهب اليه ابو حنيفة وابي يوسف **قولهم** ويسمي عليه على الخلاف
المذكور مسئلة امامة النبي المتوضي فان من قال بالخلفية بين الموصون
قال بها وهو ذهب ابن عباس رضي الله عنهما لان النزاع لما كان خلنا على الماء
في حصول الطهارة كان استعماله عند منعه اللطافة كما لما فوجد شرط الصلاة
في حق كل منها بكاله فجاز بنا احدهما على الاخر كما جاز في الماسح والغاسل للكون
بدل عن الرجل في قبول الحدث لا كون المسح خلنا عن الغسل فكان المسح على الخ خلنا
اصلا كما مسح على الراس فكانت طهارة الماسح اصلية غير منقولة الي بدل
فذلك هذا ومن قال بوضع الخلفية بين الفعلين لرينيل بها وهو قول علي رضي الله
لانه لما كان النبي خلنا عن الوضوء كان صاحب الاصل اقوي وبنا القوي على الضعيف
لا يجوز كما لا يجوز لمن يركع ويسجد بنا صلواته على صلاة من يؤمها وذكر في شرح
مجمع خلاف ما ذكر في الاسرار والميسر وعامة الكتب من جواز الاقتداء عند الضرر
فلعل المصنف طغى بروايه عنه فنقول مجمعا بما ذكره في سبيل ما في شرح
الميسر لكن المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالنبي عند الضرر
وان وجد المتوضي لما فعله عدم الجواز وروايه عنه واعلم ان صاحب المختلف
قد حيل النبي خلنا عن الوضوء عند ما ايضا حيث قال في بيان دليلها والنبي
حلف عن الوضوء وقيام الحلف كقيام الاصل ولو كان الاصل قابلا جاز الاقتداء
فمننا كذلك انتهى **فصل** هذا التقدير اولى لانه لا يلزم من كون النبي خلف
عن الوضوء عدم جواز اقتداء المتوضي بالنبي لان النبي اذا كان خلنا عن شي قابلا مقاما
ينظر الي وضوء الاصل حتى يكون عاملا على الاصل وقد عمل في الايضاح لمحمد رحمه الله
في هذه المسئلة بان النبي طهارة ضرورية وعمل لها بانها مطلقة وهو من باب
لا قلنا انها مطلقة عند اصحابنا والتحقيق ان هذا البحث له ثلاث موارد في
اولها باب النبي في البحث مع الشافعي في جواز الفرائض المقتضون بنبيهم واحد
عندنا خلافا له وهو مبني على ان النبي طهارة مطلقة عند اصحابنا او لا فقال
انه ضرورية تثبت ضرورته ادا المكتوبة فتشترط رتبها فانفق امتثالا في جواز
عملها انها مطلقة تعمل عمل الما ياتي شرطه ثانيا باب الامامة في اقتداء المتوضي
بالنبي فافترقوا فيها فقال محمد في ضرورية فلا يجوز اقتداء المتوضي به وقال
مطلقة فيجوز ثالث باب الرجعة فافترقوا ايضا الا انهم عكسوا كلهم فقال محمد
هي مطلقة وقالوا ضرورية فتراي لمحمد وجه من المناقضة احدهما فتر في باب
الامامة انها ضرورية بعد ما اتفقوا عليه في جواب الشافعي انها مطلقة الثاني
انه بعد ما قال في الامامة انها ضرورية قال في باب الرجعة انها مطلقة
ولما وجه من المناقضة وهو قولنا في باب النبي والامامة مطلقة وفي باب

الرجعة ضرورية واجاب بعض المحققين بان في التيمم جهة المطلاق وجهة
الضرورية بمعنى المطلاق انما يزيل الحدث مطلقا كما لا يخفى اذ احد الامر من
وجود الحدث او الما ومعنى الضرورية ان شرعيته ضرورية ادا المكتوبات عند
الما اكراما لهذا النبي الكريم وامتد وهذا لا يفيد الاحلال بمعنى المطلاق اذ حاله
بيان سبب شرعيته ولما شرع لبيان الضرورية والحاجة شرع كما شرع استعمال الما
وانما يفيد ضعفه وانحطاطه عن التظهير بالما اذا عملت هذا فقولهم مع التام
ان طهارة مطلقة اي يزيل به الحدث ويستباح به كل ما يستباح بالما على التام
الذي يستباح به لينتهي به فضرر الصحة على فرض واحد لا يبيح في قولهم انه ضروري
لما سمعت من قال في موضع انها مطلقة وفي موضع انها ضرورية لم يكن منافضا
اصلا فتوجه تخصيص كونه راي وجوب الاحتياط في الموضوعين فان الاحتياط
في اقتداء المتوضي بالنبي لا يبعد ولا يبعد ذلك الاجتهاد في الضرورية وفي الرجعة
الاحتياط في انعطافها ولا يجلل الاجتهاد هذه المطلاق فاعتبر بها وهما
عكسا الحكم في الموضوعين لم يكن من عكس المبني فيها يد فاذ قولنا في الاقتداء
احسن من قول محمد وقول محمد في الرجعة احسن من قولنا لان الصنعة الكافية طهارة
النبي لم يظهر له قطا اثر في شي من الاحكام عندنا فعلنا انه شي له فوقع في نفسه
فيجوز اقتداء المتوضي به **قولهم** والخلاف لا يثبت الا بالنص اي بعبارة
او بدلالة او بشارته او باقتضائه الي غير ذلك من الادلة السمعية ودون الرواية
كما ان الاصل لا يثبت الا بذلك ففي الحصر على الاول **فصل** وشرطه الخ اي لا يد
في ثبوت الخلفية من امكن الاصل ليصير السبب معتقدا الاصل بالعز عنه لثبوت
للا الحلف ثم مثلا اداة الصلاة انعتقت سببا للوضوء لا مكان حصول
الما يطرئ الكرامة ثم يظهر العز عنه نقل الحكم الي النبي وتوقف هذا الاصل
بوجوب قضا الصوم على الما يرض مع عدم شرعية الاصل في خفاء واجيب
بان قضا الصوم على الما يرض ثبت بالنص على خلاف القياس والفقه في ذلك
ان اشتراط الطهارة عن الحيض في الصوم بخلاف القياس فصار كان الاصل
متمم من وجه دون وجه فيبشر اشتراطها في الاداء دون القضا **فصل** ويظهر
لهذا اي اثر هذا الشرط في معنى القوس ويحي ما اذا حلف على نبي ما كان او ثبوت
بالم يكن في الزمن الماضي **قولهم** فاربعة وهي السبب والعللة والشرط والعلل
والحصر استقر اي وقيل في وجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم لا يحل اما ان يكون مؤثرا
في وجوده او لا الاول العلة والثاني اما ان يكون وسيلة اليه او لا الاول
السبب والثاني اما ان يوجد الحكم عنه او لا الاول الشرط والثاني العلامه
وانما قدم السبب لتقدمه وجودا على هذه الثلاثة ثم العلة لكونه مؤثرا

فان قلت من حق الشرط ان يفيد على العلة لان عمله مشروط بوجوده قلت
لان العلة هي الموثقة والمنفردة هو التاثير فقدمت لذلك وفيه شيء لانه على هذا
يجب تقدمها على السبب واجيب بان السبب قد يكون شاملا للعلة
وهي صفة له على ما ياتي وهو مقدم وجودا مع وجود هذا التاثير فقدم عليها
وقدم الشرط على العلامة لتوحي نفعاً بالحكم **قول** وهو افتام لا يجني ان تقسيم
السبب والعلة والشرط والعلامة انما هو باعتبار ما يطلق عليه سبب للعلة
والشرط والعلامة لا باعتبار خفيته واللا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره
ولذا ذكر المصنف السبب او المطلقا عن قيد الحقيقي عند ذكر الاربعه ثم قيد الحقيقي
من اراد تعريفه **قول** خرج لهذا القيد العلامة الى ان قلت قوله ما يكون طريقا
الى الحكم جنس تحت السبب الحقيقي والمجازي والعلة والشرط كما ذكر بعض الشراح
وذكر المصنف في هذا اما هو لبيان اصلا الذات ويعتبر جنسه من بين الاجناس لا لاختلاف
منه عن شيء فكيف يحترز به قلت ذلك في التعريف الحقيقي وهذا تعريف لفظي
فلا يحذر فيه على ان التعريف لا يلتفتون الى اصطلاحات التعريف اقل المنطق في الحدوث
واما ذكر التعريفات فيوقف بها على المراد ولذا انترام بطلون الجنس على كل لفظ عام
سواء كان منطقيا او **قول** خرج به الشرط قال بعض الشارحين اختراجه المصنف
اعني بقوله ولا وجود عن العلة والشرط وفيه نظر لانه وقع الاختار عن العلة بما قبله
فوقع الاختار عنها ثانيا مستند ذلك لا فائدة فيه **قول** لكن تخلل بينه وبين الحكم
علة لا تنضاف الى السبب بيان وايضا حله عن معنى العلة وليس من تمام التعريف
وقد جعله بعض الشراح من تمام التعريف وقال المراد من السبب في قوله لا يضاف
الى السبب المعني اللغوي وهو الطريق فلا يلزم الدور ولا تعريف الشيء بنفسه
والله اعلم **قول** كدالة السارق على مال انسان او ليقته الى مثال السبب
الحقيقي وكذا الرجل في يد غيره فابق او فتح باب اصطبل عين قد هبت دابته
او فتح باب ففصر عين فطار طير او دفع السكين الى صبي ليبيك السكين فوجا
به نفسه او اخذ صبي احراما من يد وليه فمات في يد يمرض او قال لصبي ارق
هذه الشجرة وانقض تمرها لناكل انت او تاكل فصعد فسقط فمات فانه اذا كان
في هذه السائل كلها اعتراضا للعلة على السبب بخلاف ما لو قال للصبي اصعد
وانقض التمر لاكل انت او قربه الى ارض سبعة او حملته ووضعته على ظهر دابة
فسقط وهي واقفة او حين سارت بنفسها فمات جيت بقرن في ذلك كله لعدم
طوره ما يلغويه السبب فلو ساق الصبي الدابة بنفسه بعد ما حملته عليه فسقط
فقطب سقط الضان لطوره والعلة على السبب **قول** اذا سبي انسان نظام الى
ذكر صدر الاسلام في اصول الفقه اذا سبي انسان الى السلطان في اخذ مال اخر

بغير حق بعض شايخنا يفتون بان السبي مفسد ومعتق فماله السلطان يعرفوا
بالظلم واخذ مال من سبي به اليه بغير السبي وان لم يكن معروف ولا يفتن ولكن في
قائه خلاف اصول اصحابنا لان السبي سبب محض لكن لو راي الحاكم نفسه
له ذلك لانه موضع مجتهده فيه فيفوض الى امري رايه وذكر في الخلاصة ان الفتوى
على نصين الساعي قال الصدق والشهيد وعليه الفتوى **قول** ودلالة المحرم
الى واورد ان الاجنبي اذا التزم بعقد الاسلام ان لا يدل السارق على مال
الاخر وقد تركه بالدلالة فيضمن واجيب بان التزم بعقد الاسلام انما
هو مع الله ضمنا وموجب ذلك الاثم وفي الرديع والاحرام وقع الامر والمقتضى
والدلالة تقاومها **قول** والمراد بالبين بالطلاق والعناق الى المراد به الصبيغ
الدالة على تعليق الطلاق والعناق فحوان دخلت الدار فانت طالق او قصيد حر
بالنسبة الى الجزاء وكذا النذر المعلق بالشرط فحوان دخلت الدار فمات على كذا فانها
قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق
والعناق ونزول النذر لا فضايل اليه في الجملة لا اسباب خفية او ربما
لا ينص اليه بان يقع المعلق عليه ثم تسمية هذه الصبيغ سببا مجازيا انما هو
قبل وجود المعلق عليه كدخول الدار مثلا وما بعده فتصير تلك الاسباب
عللا خفية لتاثيرها في وقوع الاجزائية مع الاضافة اليها والافصال بها
بمزية البيع المالك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الاقدام فاذا زال
المانع انعقدت علة خفية بمنزلة المقتاعات المنج فان قلت لم خص هذا
القسم بتسميته مجازا مع ان ما فيه معنى العلة سبب مجازي ايضا قلت
لانه حال عن معنى الافضال الى الحكم في الحال بخلاف ما فيه معنى العلة لما فيه
من معنى الاضمار وزيادة التاثير فكان خروج عن حقيقة السببية لا شأنا له
على امرنا يد عليها فكان اولى بالتفريح فيه بالمجازية والعلاقة انه يؤول الى
عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المالك لا يصير سببا خفيا بل علة
كما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولي ان يقال العلاقة
هي مشايعة السبب من حيث انه له نوع افضال الى الحكم في الجملة ولو بعد غيره
فان قلت ان الشافي يتسك بالحديث وهو قوله عليه السلام لا طلاق قبل
النكاح قلت لا يمتنع له به لان تعليق الطلاق ليس بطلاق بالاجماع
انما يكون طلاقا عند وجود الشرط والشرط في صفة النزاع هو النكاح فيوجد
الطلاق عند لا قبله فلا يكون حجة له فان قلت وما يتسك ويقول
هذا شخص لا يملك التخيير بالانفاق فلا يملك التخليق قلت لا يملك
بمعرفة لان الرجل اذا قال لامرأته لا طلاق فدخلت الدار فانت طالق يقع

الطلاق سبباً انه لا يملك تجيز الفسخ في المأبوض وكذا اذا قال لجليتيه اذا ولد
ولدا فهو حرة مع انه لا يملك تجيز الفسخ في الحال **قوله** لكن له اي المعلق لا يختلف
الشارحون في مرجع هذا الخبر فقال بعضهم المراد به التعليق وهو اختيار صاحب
المنهاج فان الدليل من الجائزين صريح بالنسبة الى التعليق لا المعلق وهو ساطع
وقال صاحب الكشف المراد به المعلق كما ذكره الشارح لان احوال سببه عند
وجود الشرط المعلق لا التعليق اذ لا يثبت وجود الشرط حينئذ وهذا واضح فيكون المراد
بالتعليق المعلق وفيه نظر لان فيه تخصيص بعض افراد هذا المجاز وهو المعلق
لشبهة الحقيقة بلا تخصيص والصحيح ان مرجع الخبر هذا القسم باسم ليشتمل اليقين
لا للتعليق وحده ولا المعلق وتخصيص قايده بالخلاف ببعض افراد لا ينافي اجرا
القائمة على عمومها **قوله** حتى يبطل التجيز التعليق توقف الحكم على امر والتجيز
ارساله من اجزاي تارة واصوله التعليق يعني ثمة الخلاف نظرياً ان تجيز
الثلاث هل يبطل التعليق ام لا عند ما يبطل وعند ما يمتنع والتجيز
بالثلاث لظهور ثمة الخلاف لانه لو طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج اخر
فدخلت الدار طلق ثلاثاً اتفاقاً كما في الخنايق وغيره لكن في الهداية خلاف
هذا حيث قال قائل قال لها ان دخلت الدار طلق طائفتين فتزوجت
بزوج اخر فدخلت ثم عادت الى الاول فدخلت الدار طلق ثلاثاً عند ابي حنيفة
وابي يوسف وقال جمهورهم فربما بقي فان الباقي واحد وبما تكمل الثلاث انتهى
قال بعض المحققين هذه الصور الاتفاق فيها على وقوع الثلاث اما عند جمهورهم
فان الباقي واحد وبما تكمل الثلاث واما عند ما قال الثلاث المعلقة بواسطة
ملكه ثنتين فالعدم مع الواحدة الباقية وعلى هذا يحمل ما في الخنايق وغيره
فتكون الثلاث واقعة عند ما بالدخول وعند جمهورهم كالثلاث بالدخول وهو
الواحدة الباقية وحينئذ لا منافاة بين كلام صاحب الهداية وغيره فكل هذا خلا
الظاهر اذا طاهر من كلام الخنايق ان الثلاث تقع دفعة بواسطة الدخول اتفاقاً
وليس كذلك لما علمت فافهم **قوله** وهو معنى اي المعلق بالشرط يمين في الحال
قال توقف صحته على وجود المحلل كاليمين بالله تعالى ولهذا لو حلف لا يحلف
فعلق الطلاق بالشرط بحيث ولو حلف لا يبطل فعلق الطلاق بالشرط لا بحث **قوله**
ولهذا صح تعليق الطلاق والعقاق بالملك مع عدم المحل في الحال واذا كان ابتداء
التعليق بدون المحل صحيحاً كان ينافي بوجه صحيحاً بالطرفين الاول لان التمسك
من ابتداء اعمالها وما يدعى على ان زوال الملك لا يبطل التعليق لوانه يبطله او
وانقضت عدتها ثم تزوجها فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق بالاتفاق فعلق ان يمين
لا يبطل بزوال الملك فان قلت ينبغي ان لا يشترط الملك او الاضافة اليه

او الى سببه في ابتداء التعليق كما لا يشترط الاضافة لان ما يرجع الى المحل لا يبتدأ
والثبوت فيه سواء قلنا انما اشترط ذلك في ابتداء الظاهر فائدة اليقين وذلك
بقيام الملك او الاضافة اليه جائز وجود الشرط فانه حال الاضافة الى الملك يكون
الجزا واتحاداً محالة وحال قيام الملك يكون غالب الوجود اذ المقصود منها تحقق البير
باجزاء الجزاء في مقابلته فلا يكون الجزاء غالب الوجود ومحققاً عند قوت البير تحله
خوف تزوله على المحافظة على البير فاشترط الملك او الاضافة اليه في حال التعليق
ليكون الجزاء عند تحقق الوجود او غالبه عند وجود الشرط يحكم الاستصحاب
وهو ان المصلحة في الثابت ينافي فتنها فائدة اليقين بخلاف ما اذا الركن ملك
ولا سببه بان قال لا جينية ان دخلت الدار طلق طائفتين لربيع هذا التعليق
لعدم الفائدة اذ الجزاء حينئذ لا يكون متحققاً ولا غالب الوجود فلا ينعقد يميناً
لعدم قايده لا لعدم العرض اليه وهو المحل على الفعل او المنع عنه **ابن**
لوق لا مرارة ان حضرت طائفتين يمين وليس في هذه قايده لما نقول
العين للمالك لا للنادر **قوله** ولو لم يكن له ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام
لان الرهن والكمالة لا يصحان الا بالدين القائم في الحال ولا يصح الا برأى العين
فذلك ههنا لما كان الرهن مضموناً في الحال بالطلاق ثبت التعليق شبهة التطبيق
وشبهة الشيء لا تعين في غير محله كما في الحقيقة لان معنى الشهادة قيام الدليل مع
تحلف الدلول المانع ويمتنع ذلك في غير المحل فاذا كانت المحل وهو ملك المتعة يتجزئ
الثلاث بعد تعلينها فيبطل التعليق لبطلاق ما قام به من شبهة السبب لقرا
محله وهو ملك المتعة القائم حالة التعليق وانما لم يبطل بزوال الملك لان
طلاق ما دون الثلاث لقيام المحل من وجهه بما كان الرجوع اليه هذا ما ذكره
الشارحون من الاعسار وسوجه هذه المسألة وهو طاهر لكن ما قال من مسألة
الايثار عن الثمان مخالف لما ذكره صدر الاسلام ابو البير البرزوي في مبسوطه في باب
الصلى عن الغصب فانه يدل على ان الايثار عن المصوب حال قيامه لا يصح وصرح
بذلك في غصب النوازل وكذا ما قاله من ان الرهن والكمالة لا يصحان في العين
المقصودة فيه فتنها فائدة قد صرح في شرح الطحاوي وشرح ابو النصر البغدادي
بجواز الرهن والكمالة بالمعصوب وذكر في الجامع الكبير ان الكمالة تصح بالافعال
المقصودة كما تصح بالاعيان قد لم يذكرنا على ان مجرد الرهن والكمالة لم يدل على
الدين لانه كما يصح في الدين يصح في العين المقصودة بنسبة **قوله** لان الثبوت اسهل
من ابتداء فيه يمين لان الثبوت اذا فسق استحق العزل ويصح توليته القاسم ابتداء
لم يكن الثبوت اسهل من ابتداء فاقام **قوله** لان ذلك شرط وهو النكاح الذي
تعلق به الطلاق في حكم العدل فضلاً عن ان يكون خالياً عن حقيقة السببية لان

النكاح عملة للطلاق وتعليل الحكم بحقيقة علة بطلان النكاح لعدم العلم
حينئذ لو قال لعبد ان اطلقك فانت حر او قال لاسرته ان اطلقك فانت طالق
وتوفي به العتق او الطلاق الذي يوجب هذا التعليل كان باطلا وعرض
بان سلك الطلاق اذا كان يستفاد بالنكاح لم يلزم ان يكون منزلة عملة العلة مع
جواز الخلاف عنه بل هو عملة ملك الطلاق لا الطلاق على النكاح اذا كان منزلة
عملة عملة لم يلزم ان يكون له شبهة العلة والجواب **انما** سلنا ان النكاح عملة
ملك الطلاق وتختلف الحكم عن العلة شرط فيها دون عملة العلة وليس سلنا ان
شرط فيها ايضا فلا نسلم التعلق بها ايضا لان صحة النكاح لا يتخلل عن النكاح لكن
لا يشبهه على احد ان ملك الطلاق عملة صحة النكاح فيه تخرجا او تعليقا كان
النكاح عملة العلة للطلاق يوقعه معتبرا شرعا وعملة العلة لها حكم العلة
يلهي اقرب الي العلة مما له شبهة بها الا نزي اتم فسر والشبهة بما يشبه ملكا
وليس ثابت والنكاح يشبه العلة من حيث ان الطلاق لا يتصور بدونه ولكنه
ليس بعملة حنيفة لنوسط امر اخر بينه وبين الموجب له وهو شبهة التعليل
الطلاق وتختلف عنه فصح ان يقال له شبهة العلية فلا يشترط قيام المحل الزوال
المعني الموجب له وهو شبهة التعليل المفيد على جانب مطلق التعليل لانه محل
للعلة ومحل العلة عملة العلة وشبهة العلة ليست بعملة فيكون ترجيح جانب
عملة العلة اولى واذا الريث شرط قيام محل الجزاء الزوال موجب بتعليق مجردا
عن الشبهة السابقة عليه ومحل ذمة الحالف لانه يمين مختصة فينتهي بتناهيها
هذه اما فالوجه في هذا التام واعترض باننا لا نسلم ان التعليل بما يشبه العلة
يبطل الايجاب كالمية حنيفة العلة فان العلة انما تبطل لحصول وجود الحكم بالعملة
وهنا ليس كذلك وايضا لو بطل الايجاب كيف تحقق التعليل اذا التعليل انشا
الايجاب على تقدير وجود الشرط ولا حاجة الي هذه التعليلات بل يكفي في الجواب
ان يقال ان التعليل هو ابتاع المعلق على تقدير تحقق الشرط في التعليل بالملك
خلاف ما بعد الثلاث فان المحل غير ثابت اصلا فيكون الابتاع على تقدير الشرط بالملك
وهذا كما يبطل به احتجاج زفر وهو حجة ساطعة في ان التعليل يبطل التعليل
فلا حاجة الي التعليلات السابقة واجيب باننا لا ندعي ان التعليل بما يشبه
العملة يبطل الايجاب بل نقول انه يبطل شبهة الوقوع التي ذكرناها فكل التعليل
يبطل في حق هذه الشبهة فالتعليل بالشبهة يؤثر في الشبهة بالابطال لا في التعليل
وهو من اقسام العمل وان تخرج حكمه بواسطة الاضاف على ما يحكي حنيفة في
تسميته سببا بطريق الحنيفة بل بطريق المجاز واعلم ان المعتزلة في تقدير هذه
الاقسام انما اختلفت في الجهات والاعتبارات وان اختلفت بحسب الذات وهذا

ونزله وكذا لا يصح اورداه عندهم وهذا في حق احكام الدنيا حتى يثبت اياه الكافر بعد
اسلامه ولا يثبت من امراته المشتركة فاما من حيث سعادة الاخوة فالبيان صحيح
كذا في المصنف **قول** وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به على الصحيح
لستقوط الخطاب عنه حديث رفع القلم عن ثلاث وينفع عن الفرض بان صنفه لا يثبت
على وجوب الاداء على مستور وعينه في نفسه فقط كصوم المسافر اياه غير شئوع
لا فرض وتدل فلا يكون له منه اخري غير الفرضية ولقد اوجب عليه التعليل
بعد اليلوع بخلاف غير من العبادات الدينية والمالية وان وجد محله وهو الذمة
وسببه وهو الوقت والنصاب لعدم تحقق ما شرعت لاجله وهو الاجابة لانه انما
يتحقق بالاداء على سبيل الاختيار وقصد التعظيم لله تعالى وليس اهلية الصبي كذلك
وحاصل الخلاف بيننا وبين المعتزلة والاشاعرة فيمن لم يبلغه الدعوى والصبي العاقل
ان الاول عندنا ان لم يدرك مدة التاميل فهو معذور والا عند المعتزلة ليس معذورا
فيها وعند الاشاعرة معذورا فيها والثاني مكلف بالايمان عند المعتزلة وعندنا ليس
بمكلف به ولكن يصح منه وعند الاشاعرة لا يصح منه كما لا يصح تكليفه به **قول**
والعقل معتبر في اثبات الاهلية ان ارادوا الله معتبرا لما فقط فهو خلاف الاحتاج
لان العقل القبلية متفقون على ان حكمه معتبر في اثبات صفات الاولوية واثبات
المعنى والنبوة وان ارادوا به انه معتبر للاهلية وغيرها فهو متفق بين الجميع
فلا يكون ثم مدعى ثالثا والحق ان العقل معتبر واجيب بانهم ارادوا به انه
ليس بموجب بنفسه حكما احكام الشريعة كما قاله المعتزلة بل شرط للايجاب بل اخر
منه انظام الخطاب اليه وادراك زمان التاميل ولرصد روى ايضا كما اهدى الاشعرية
حتى قالوا ان التابثي على شاق جبل لو وصف الكفر واعتقد او اعتقد وليرصفه
لم يكن معذورا وكان من اهل النار وجعلوا ادراك مدة التاميل بمنزلة الخطاب
مخلاف ما قاله الاشعرية فكان هذا قولنا لثالثا متوسطا بين الغلو والتقصير **اعلم**
قول ونقول على القطع اي ونقول صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة
فابواه يهودانه وينصرانه ويجسانه ورواه البخاري من حديث ابي هريرة رضي الله عنه
قول فالجواب عنهم لا يعنى الجواب عن الابه ان المراد منها تعذيب ما لا يعرف
عليه الا بالسبع ونحن نقول به كمن اسلم في دار الحرب ولم يلقه السبع لا يكون معذورا
على ترك الشرائع كالصلاة والزكاة لان العقل لا يصدق الا في ذلك وقيل المراد
بالاعتذار المسمى بحداب الاستيصال اي لا يعذبون تعذيب الاستيصال الا بعد
ظهور الحجة العقلية والشرعية فلا يثبت في التعذيب الموت بعد ظهور احد
الحجتين وهو العقل فتأمل والجواب **عنه** الحديث ان العلماء اختلفوا في المراد
بالفطرة على اقوال كثيرة ذكرها ابن حجر في شرح البخاري أشهرها ان المراد بها

ثم الحديث على هذا الراد لا يطابق مدعي الخصم فانه لا يقول بصحة ايمان الصبي العاقل
لعدم ورود الشرع به فكيف يستدل بهذا الحديث الدال على صحة ايمانه لانه اذا اولد على الاسلام
فما يمانه صحيح بل انما يطابق من صحتها واستدل الامام واحد بهذا الحديث على اسام الطفال الذين
يموت ابواه كافرين ولا حجة له فيه فقد استبرأ على الصحابة ومن بعدهم رضي الله عنهم على عدم
التعرض لاطفال اهل الذمة وقد ساق ابن حجر في شرح البخاري في اطفال الشركيين عشرة
قال والبريد فيه حديث صحيح يعنه عليه **قوله** والاهلية نوعان لا ثابت ان
لا بد من الخطاب لمن فيه اهلية للخطاب وانما لا تثبت الا بالعتل قال الاهلية نوعان
اهلية الوجوب وهي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية الاداء
وهي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه يعنه به شرعا وقد ذكرنا فيما تقدم مراد الوجوب
عبارة عن شغل الذمة والاداء عبارة عن تفرغها وهذا لا يخفى انه تقسيم لمطابق الاهلية
لالاهلية المنتهية فان المراد بها اهلية الوجوب فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره
قوله وهي بناء على قيام الذمة الى الذمة في الغد الهمة ان تقضه بوجوب الذم قال الله
تعالى لا يبرؤون في موت الا ذمة اي عهدا ومنه يقال اهل الذمة للمعاذين من الكفار
وفي الشرع مختلف فيها فمنهم من جعلها وصفا وعرفها بانها وصف يصير الشخص به اهلا
للايجاب له وعليه واعتراض بان هذا صادق على العتق والعتق انما هو مجرد فهم الخطاب
والوجوب مبني على الوصف المبني بالذمة خفي لوفرض ثبوت العتق به وذلك الوصف
كما لو ركب العتق في حيوان غير ادمي لم يثبت بالوجوب له وعليه والحاصل ان هذا
الوصف منزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعتق منزلة الشرط
ومعني قولهم وجب اي ثبت في حقه اذ الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب
متعلقا به جعل منزلة طرف مستقر فيه الوجوب دلالة على كمال الخلق ومنهم من جعلها ذاتا
وهو اختيار الامام تحرر الاسلام والمصنف وعرفها بانها نفس ورقبة لها ذمة وعهد وهذا عند
التحقيق من تسمية المحل باسم الحال ومعني وجب في ذمته كذا انه اوجب على نفسه باعتبار كونه
مجاذا لذلك العهد الماضي والمراد بالعهد ما جرى بين الرب وعباد يوم الميثاق التاراليه بقوله
تعالى واذا اخذ من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واستشهدهم اليه ولك ان تقول ان ارادوا
بالذمة النفس الصالحة لتقول التكليف فذلك صحيح اذ الحقون انما يجب عليهم لكن ما الحاجة
الي تسميته ذمة خفي وقع الاختلاف فيها اذ يكتفي في احكام الحقون من جهة المطالبة والتماكر
والالزام والمجس واخذ الحق ان يقال له دين عليه او حق عليه او واجب عليه وان ارادوا
غير التمس الصالحة فلا معني له ولا حاجة اليه والجواب **انه** لا تثبت في الشرع
ان ثبوت صلاحية التكليف النفس باعتبار العهد الماضي هو النفس الصالحة لتقولها
باسم العهد وهو الذمة معني ان ذمت ذمة اشارة الى ان تلك الصلاحية باعتبار
العهد والاختلاف بين اصل الشرع ان ذلك المعني ثابت للنفس وان سمي بالذمة وانما

بعد غيبيل الغد وقع المنة وخرافا لفرق ولما كان من القسم الرابع لنا خرم جران عن المنة
للايجب الغد وكذلك اذا اوجب على نفسه صوما او صلاة في وقت يجوز تعجيله قبل
ذلك الوقت عند اي حيلة واي يرسف خلافا للمجدد وقر لوجود العلة اسما ومعني
لا يقال يرد على هذا عدم صحة تعجيل الصلاة على وقتها والصوم على وقتها مع ان
ايجاب الله تعالى اني سابق غير مضاف الي وقت لا نقول **قوله** انما يجب
قبل دخول الوقت حاصل لان ما لم يدخل الوقت لا يعلم الايجاب السابق لان الوقت
لا يصلح موجبا اذ الوجوب هو الله تعالى الا ان يجب لما كان غنيا عنا جعلنا الاوقات
اسما بان يرب على العباد اما بايجاب العبد فانه معلوم قبل الوقت واعتراضنا بالطلا
او العتق قبل الوقت المضاف اليه يقع اذ لا يكون المراد من الوقوع ما هو مضاف واجبه
بانا لا نسلم انه لا يصح وهذا لانه بعد ما اضاف الطلاق او العتاق الى وقت لوقا الوقت
ذلك الطلاق او العتق المضاف هل يصح ام لا فان قلت لا فقد عاندت فقهك واقلت
نعم فقد اقدت قولك ووقفت فيما ابيت انتهى وفيه نظرا ذ لا شك انه اذا قال
عجلت الطلاق لا يضاف اذ الطلاق يقع لكن هل هو ذلك الطلاق المضاف ام غيره
خفي اذا جاز الغد نطلق ايضا لوجوب المضاف اليه ليس في الجواب ما يدل عليه الطاهر
وقوع الطلاق ايضا في الغد وهذا لان كلامه وقع مستقيا مضافا وبعد ما صرح مضافا
للا الغد لا يكون تعييره متجرا فيقع تظليقة اخرى في الغد **قوله** ومضاف الزكوة الى
قبل مضي الحول فانه علة والعلة الحقيقية لا يترأخي الحكم عنها لا الشيء والنصاب ليس كذا
لانه لا يكون علة الا بصفة التماثل ثبت له تشبه بالعلية وتشبه بالسبب لما
ذكرنا لكن كان تشبهه للعلة من جهة نفسه على ما ثبت له من جهة وصفه
ترجيحا للاصل على الوصف وهو ان يقال لولا جواز ان يكون النصاب علة العلة والى
لا يتأخر في متناهيته بالاسباب بل بوجوبه واجبه **قوله** عنه بانه على هذا التقدير
لم يكن مما يترأخي عنه الحكم خفي يكون علة اسما ومعني لا حكم على ما هو المقصود وفيه
نظر لانه ليس من ضرور علة العلة عدم التزاخي لجواز ان يكون في الوسائط
امتداد ولما كان تشبه العلة في النصاب صالحا لاداء قبل تمام الحول خلافا
لما لك وجه الله لو وقع الاداء بعد وجوب اصل العلة لكن لا يكون المودي زكاة في الحال
خلافا للتأخي نظرا الى تشابه السبب لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول
والنصاب كامل صار المودي زكاة لاستناد الوصف الي الحول وهذا كما يقال
ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب
الى ما قبل الاداء اذ اقول الحول والنصاب غير كامل كان المودي نظريا فان كان اداه اليه
لم يكن له ولا ذمة الاستداد منه محال لان الغزبة قد تمت وان لم تتم فكمه وان كان
قد وقع الي الامام كان له ان يستره منه اذا كان قابلا في دين فان قيل قد ذكر في النجدين

والمختصر الكرخي والجناس في العقل الزكوة الى غير مختصا فبقيل الحول وان كان العباد باله
ثم تنزل الحول والنصاب كاسل جاز المودي عن الزكوة فلو صار المودي زكوة بعد الحول
لشظت اهلوية المصروف عنه كاشروط كمال النصاب فقلت ان قد ظهر ما ذكرنا
ان المودي لما يصير زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا مختصا عليه فيشظت اهلوية
المصروف عنه الاداء لا عند تمام الحول فكان استغناء وارادة قبل الحول وبعد سوا
قوله فلا يكون علة حكما وعند كالتن والمثلن لكن يشبه الاسباب لافيه معنى
الاضافه لوقت وجود المنفعة وذلك لان العند وان صح في الحال باضافته الى
لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه وقت وجود
المنفعة ليعتبر في الاعتقاد بالاستيفاء وهذا معني قولنا انما انما انما انما
ينجد الاعتقاد صاحب ما يحدث من المنفعة ولذلك يتنظر الملك في الاحاطة على حال
استيفاء المنفعة حقيقة او تقديره بتسليم العين ولا يستند الى وقت العند لان اقامة
العين مقام المنفعة في حق صحة الاحاطة لا في حق ملك المنفعة بل العند في حق منزلة
المضاف الى معدوم سبوجيد واذا تحقق فيه معنى الاضافه لافلنا ثبت فيه شبهة
السبب لان اضافة الاعتقاد الى زمان سبوجيد يوجب عدم العلية في الحال
لكن ما يوجب من الاحاطة والقبول منض الى الحكم بواسطة اعتقاده عند وجود
فكان له تشبه بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان اعتقاد
يثبت في الحال لقيام العند عليه حال العند فليخرج فيها الى اثبات معنى الاضافه
فلو ثبت لها تشبه بالاسباب فاستند الحكم فيها الى زمان الاحاطة **قوله**
وعلة في حيز الاسباب هذا القسم يسمى بعلة العلة وهو ان علة الحكم مضافة
الى علة اخرى كون الحكم مضافا الى الاول بواسطة الثانية اعلم ان العلة
فيما تقدم تشبه بالاسباب من جهة نزاجي الحكم ومن جهة تحلل الواسطة بخلاف
شرا القرب قاته لا يتحقق فيه النزاجي فهو تشبه بالاسباب من جهة تحلل
الواسطة لا غير وانما يريد كزحوا سلام ما به علة اسما ومعني لاحكامها صرح
في غير ونبي في ذلك المصنف وذهب بعضهم الى الظاهر ان شرا القرب ليس
من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعني وحكا وبين العلة التي تشبه
الاسباب عموم من وجه لصدفها معلية امثلة السابقة وصدق الاول فقط
في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار وصدق الثاني فقط في شرا القرب **قوله**
انضاله بالموت فاشبه السبب لنزاجي حكمه الى ما هو كالعلة وهو الموت الموقوف
في الاحكام لان المحر لا يثبت عند ابتداء الرض حتى لو رغب المريض جميع ماله من
وسله اليه صح وملكه في الحال لان العلة لم تنتم بوضعه فاذا انضله الموت
تمت العلة واستند الحكم الى الاول وجوز حتى ينطرد صفة ان ادعى الثالث

واذا برأت قد تضرعنا له لعدم ثبوت العلة وهذا التشبه بالعله اتم من تشبه
النصاب بها لان ما نزاجي اليه الحكم هو الموت حادث بالرض فكان المرض
بمثابة علة العلة وما نزاجي اليه الحكم هنا هو الناعية حادث به لما سر
فان فلا تخيب ما معني فزلم هذا الحكم يثبت بطرفين الاستناد وهذا يثبت بطرفين
الشيئين وما الفرق بينهما فقلت **الثبوت** بالاستناد ان لا يكون الحكم ثابتا
حقيقة وشرعا ثم يثبت ويرجع الى اول السبب والثبوت بطرفين التبيين ان يكون الحكم
ثابتا حقيقيا مع السبب لكنه حتى فيظهر بعد زمان انه كان كذلك الا ان يلى حكم
الاستناد يظهر في القيام دون القابيت حتى لو ولدت المبيعة في ايام الحيات ومات
الولد ثم سقط الخيار لا يظهر حكم الاستناد في حق المالك حتى لا يقتصر بملاكه
شي من الثمن بخلاف التبيين **قوله** اعلم ان هذا القسم اما عايد الى حاصله
انما جعل هذا قسما براسه وان صدق بالعله اسما ومعني لاحكامها كالمريض
وبالعله معني لاحكامها ولا اسما كالتزكية لا مكان وجوز بدونها فاعلم منها
لكن من الاول من وجه لا يبيننا من الثاني مطلقا اذ كل علة معني فقط تشبه بالاسباب
ولا عكس بالمعني اللغوي اي ليس كل علة تشبه بالاسباب علة معني فقط لوجود
الاول في العلة اسما ومعني لاحكامها فاعرف ان قولنا الشارح لما امكن وجوده بدو
كل واحد منها وامكن وجود كل واحد منها بدونه ليس بظاهرا لانه يشير الى ان بين
وبين كل منها عموما من وجه وليس كذلك لما علمت وايضا قوله مثل شرا القرب
فيه نظر فان ظاهرا انه علة معني لاحكامها وليس كذلك لما ذكرناه قربا من
ان نحو السلام اورد العلة اسما ومعني لاحكامها عن امثلة منها شرا القرب
ولم يصرح فيه بذلك وصرح ايضا بانه علة تشبه بالاسباب لقوة سببية بها
فكانه قريبا من العلة اسما ومعني وحكامها ومن ثم جعله بعضهم من هذا القسم ولنا ايل
ان يقول لا سلم ان التزكية ايضا علة معني فقط بل عدها بعضهم من امثلة العلة
اسما ومعني لوجود الاضافه والتاثير لاحكامها لالتحقق لنزاجي على ان علة العلة
تكون علة اسما لا محالة والتزكية من هذا القبيل لما مر فكيف لا تكون علة اسما
وقد يجاب **بانه** يجب فيها هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الحنفي
وغيره والتزكية لم توضع للقتل كما ان الشرا لم توضع له ولذا قلنا انها كعلة العلة
لا علة العلة حقيقة كما بينا واما من جعلها علة اسما في نظرنا لافاضة الحكم اليها
ولكن التحقيق ما قلناه **قوله** ووصف له تشبه العلة هذا هو العلة معني
او جود التاثير بخلاف العلة لا اسما لعدم الاضافه اليه ولا احكاما لعدم الترتيب
عليه **قوله** كاحد وصفي العلة المركبة من حريين غير مرتبين او مرتبين
ويكون المراد الاول منها فان العلة لما كانت مجموع الجزئين لم يكن احدهما علة ولكن

يشبه العلة لوجود ركن العلة وتأثيره في الحكم ولا سببا لعدم السببية فيه
اذ الوجوب مضاف اليه ومعنى العلة معقول فيه ولا واسطة بينه وبين الحكم
وفيه نظرا لاننا نرى في العلة في جزر العلة وانما المورث هو مجموع العلة في مجموع
والظاهر ما قاله الامام السرخسي من انه سبب محض لان احد الجزئين طريقه محض
للا مقصود لانا نرى له ما لم ينضم الجزء الاخر اليه ويمكن ان يجاب - بانه وان امكن له
تأثير في الجزء ولكن له دخل في تأثير الكل والاكثار لا يكون له هو العلة وان كان
العلة ذات جزئين والمقروض خلافة **قوله** - واذا كان فيه شبهة العلة
يثبت بشبهة ولغايل ان يقول حرمة لا سلم ان حرمة النسبة انما تثبت باحد
وصفي الربوا الا ان له شبهة العلة بل لكونه علة تامنة كرموا النسبة كما دل
عليه الحديث والاي يلزم توزيع الحكم على اجزا العلة **قوله** - كاحد وصفي العلة
يعني المركبة من وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود بعلة ذات وصفين
قوله - كما لو كان لامرأة الح قد مثل المورث لذلك التمس بالقرابة والملك
بالنسبة الى عتق الغريب وفيه نظرا فلو سلم ان الملك علة معنى وحكما لا اسما
لان اضافة الحكم الى الملك وثبوتها به امر ظاهر كشايح في بيان النعم على ان الجزاء الاول
انما يصير موجبا بالآخر شر الحكم يجب بالكل فيكون الجزاء الاخر كعلة العلة وقد علمت
ان علة العلة تكون علة اسما وقد يجاب - بانه يجب في العلة اسما ان يكون
موصوفا بالحكم كما بيناه والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضع له ملك
القرابة وشري القريب **واعلم** ان اضافة الحكم اخذ الوصفين وجود اخيار
فجر السلام وابوزيد وشرا الامية السرخسي وذهب بعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف
اليها لان العلة هي المجموع فاذا اضيف اليها اخذ الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض
العلة وبعض العلة ليس بعلة فيلزم اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد
واجابوا عن مسئلة شرا الغريب بانه انما صار اعتقا فبان ان نص لا باعتبار اضافة
الحكم الى اخرا الوصفين وعن مسئلة العلق بالشرط بان اليه انما يصير تطلبا
عند تمام الشرط ولا بد ان يكون الجزاء مملوكا لخالف عند اسما صا اليه فاذا وجد
اخر الوصفين في غير الملك فالجزء غير مملوك واذا وجد في الملك فهو مملوك **قوله**
لان المورث في ثبوتها ليس نفس السقطل المشقة لكن لما كانت المشقة باطنة
تتفاوت احوال الناس فيها ولا يمكن الوقوف على حقيقتها اقيم السبب الظاهر
وهو السفر مقامها فيسيرا على العباد وحيث ثبت السفر يخص بنفس السفر **قوله**
كالشرط الذي سلم الى ان كره له الدار فيما اذا قال - ان دخلت الدار فاني طاهر
فانه ينصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير **قوله** - وليس من صفه العلة
نقد على الحكم لان نزاع في تقدم العلة على المملوك يعني احتياجه اليه ولا في هذا

علة

العلة العقلية لمعاولها بالزمان وانما الخلاف في افتراض العلية الشرعية
بالحكم فالمحققون على ان مثل العلة العقلية في الحكم اشتراطا الفارسية وذهب
بعض مشايخنا الى الفرق بين العلة الشرعية والعقلية في فرضية الشرعية خارج
الحكم عنها دون العقلية ومثني عليه صاحب الهداية في بعض المراجع ومنه الواقع
الركي ما يتبادر من قصاصه الواحد فانه يجوز عندنا خلافا للفرقة ان الغني
حكم الادا فيعتبه لكنه يمكن لقربه من الغني كالصلاة بقرب النجاسة ولزوم
ان الغني قارنا الادا بالعله فحصل الدفع الى الغني ومنه ما ذكر في قوله انت طالق
مع عتق مولاك اياك من ان الطلاق يوجد بعد التعلق ثم طاهر عيان فحر الاسلام نذكر ان الله
يلزم عند القابلين بعدم الفارسية اذ يغيب الحكم العلة وينصل به وطاهر عيان
شرا الامية عدل على عدم اشتراط الاتصال عند عدم كالسفر اقيم مقام المشقة على
ما بيننا وكذا ان المرض اقيم مقامها دون السفر لان السفر موجبا للمشقة بكل حال
فاما المرض فتدله يوجبها ولهذا سعلق الرخص بنفس السفر ولزوم تعلق مطلق المرض
بل تعلقت بما هو سبب المشقة منه **قوله** - فاذا اخبرت طلقت ولو كانت
كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يورث
عليها من جهة غير علوية من جهة لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يورث
عليه يتعلق الحكم بدليله كالنوم مع الحدث **قوله** - ولما كان اشتغال حيا
بما الغير امرا خنيا اقيم الدليل عليه من ان يذهب بعضهم الى ان هذا امر قائم السبب
اذ الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه مود اليه وداع وفيه نظرا لان الشغل انما
لوطي الباع والملك ممكن من وطى للتزوي والاطهر ما في التفسير ان علة الاستبراء
الماعز الاحتياط واستحداث ملك الوطي ملك اليه سبب مقصود اليه فطهر اياه دليل
باغنيار السبب ولهذا سماه السرخسي بالسبب الظاهر الدليل على العلم والحرارة تا
على خلاف القياس في سيايا او طاسر حيني وجب في المشتركة من المرأة والصغير
وانه نسب لعدم الشغل **قوله** - كلبه مخرم الدواعي دواعي الجماع من اللبس والتمثيل
والنظر بشهوة لا العرج الداخل وحيث اقيمت مقام الرتبة في الحرمة على الاطلاق
اذا كانت مع الاجنبية واقامت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام
اذا كانت مع الزوجية والامانة احتياطا **قوله** - والاطهر الحالى عن الجماع الذي
هو زمان نجه والرقبة في المنكوحه فانه اقيم مقام الحاجة في باحة الطلاق
اذا هو امر خطر مخطور لما فيه من قطع النكاح المستون الا انه شرع ضرور الحاجة
اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يعرف عليه فاقيم
دليلها وهو زمان نجه والرقبة مقامها فيسيرا وقد يقال - ان دليل الحاجة هو
الافدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه **قوله** - وهو ما يتعلق به الوجود

دون الوجوب اي متوقف عليه وجود الشيء فان يوجد عند وجوده لا يوجد
كالدخل في قول الرجل لمراته ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الطلاق يتوقف
على وجود الدخول فتوقفه دون الوجوب خرج به العلة وانما يخرج العلة بالدين
الاول لان الحكم كما يوجد الشرط يوجد عند العلة لانه لا انعقاد له الا بالشرط فانما
توجد العلة والشرط منتزعا فيكون وجود الحكم عند ما لا محالة لكن المنتزعة وجوب الحكم
هي العلة فلا يخرج الا بالقيود الثاني **قول** وسطلق اسم الشرط حصة الى اعلم ان الفقهاء
اختلفوا في تقسيم الشرط بعضهم قسمه قسمين وقسمه القاضي ابو زيد على اربعة اقسام
وسمى الامة السرخسي على ستة انواع ونحو الاسلام قسمه على خمسة اقسام والحق
ان الشرط على قسمين حقيقه ومجاز فالحقيقي ما يتوحد العلة عند وجوده او ما يتوحد
الموتز على وجوده في ثبوت الحكم او ما قاله المصنف والكل متقارب والمعنى والمجاز
ما هو غير هذا فكل ما ينقسم بعد ذلك في الشرط يكون بحسب المجاز دون الحقيقه فتأمل
قول شرط محض وهو ما يتوقف انعقاد العلة للعلة على وجوده وقيل ما يتوقف
سبب التغليب به وجود العلة وهو اما اصلي حقيقي كالقتل بالنسبة الى سائر
التكاليف والحياة بالنسبة الى النفس واما جعله كدخول الدار بالنسبة لطلاق
المعلق به كقول الرجل لمراته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف
على وجود الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا اليه لوجوده عند لا يجوز
به فان وجوبه انما هو لوجود العلة حكما عند وجوده وهو قوله انت طالق ولعل المعنى
لازم لشرط لكل شيء عيان ذلك الشيء او غيرهما حتى انعمت الصلاة بانعدام الطمان
والنيه وتوقف اركانها التي هي علة بعضها على وجودها وانما يقع النكاح
بلا شهود وانما يلزم الاحكام من اسلام في دار الحرب بدون العلم بوجودها حتى لا يلزمه
قضا ما فانه من العبادات فتقبل العلم بها بخلاف من اسلام بدو الاسلام لان شهادة
الاحكام بها تقوم مقام العلم بها فلا يبعد راجع الجمل ولا يقع الطلاق المعاق بالدخول
قبلة **قول** وشرط في حكم العلة وهو كل شرط يرتفع ضد علة ولا سيما صا
ولا يضاف الحكم اليها فيضاف الحكم اليه لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه
فان مقامهما في اضافة الحكم اليه عند نقض الاضافة اليها بخلاف ما اذا وجدته
العلة الصالحة فانه لا عين حقيقيه بالشبه والحلف **قول** كحذر البيرة الطريق
يجب الضمان على الحافر ولكن لا يجرم به الميراث لعدم مباشرته القتل حتى لو انقضى
انسان نفسه او ماله في البيرة لو كان الحفرة في ارض نفسه سقط الضمان لاضافة
الحكم الى العلة والسبب دون الشرط لصحة اضافة الحكم اليها دون كونها اضافة
متقدمة صالحة لاضافة الحكم اليها وفيه بحث وكذا الشيء سبب موصوف
بانقضاء حصوله في ملك الغير غير ان ذلك به علم ان خلقه الشرط عن العلة في

احتمال الحكم اليه انما هو عند عدم صلاحية العلة والسبب كذلك لانه اقرب
الى العلة من الشرط المتعارف كونه العلة في اضافة الحكم اليها ايضا اليه واعلم
ان ضمان الاموال يتوقف على مال الحافر وخالفه الشرع في اضافة الضمان الى العلة بحمل
دولي المال **قول** فتبين انما شرطان هذا سبق قدام لان الشرط هو الشق العلة
السيلان فليس ثم شرط اخر اللهم الا ان يقال مراده بالشرط المحقق في الاول والثق
في هذه وهذا راجع بين العلتين وبما النقل والسيلان وفيه بعد لانه ذكر المثال
الاول بشرطه وعلة فيكون تكرارا محضا **قول** كان تائين اي تاثير العلم
والنذكر باعنيا والوصف كما في فتح باب فقص عند مخرج حيث يضر الفاعل عند كماله
لكن وجوب الضمان عند ليس مبنيا على ان طبر ان الطائر يمشي الى النخ كما ذكر
بعض الشراح وهو ظاهر عيان هذا الشرح بل على ان فعل الطائر هو فعله في الواقع
الغير الاختياري كسيلان المايح كما سياتي **قول** فلا يضمن الجاني قيمة العبد
اي لما اعتذر على فعله من فعل الباقي الصالح لاضافة الحكم اليه لكونه فعل
فاعله مختار وهو الباقي حتى لو كان العبد غير مختار بان كان مجنونا كرسول الله الضمان
على من حمله عند اى حقيقه واي يوسف خلافا لمخرج كذا في الميوط وفي التمه ذلر الصا
من غير ذكر خلاف والذي يظهر ان القياس ما ذهبنا اليه وان الاستحسان ما ذهب
اليه محمد لانه الحق العادة وان كانت عن الاختيار بالطبيعة صيانة لاسرار الله
واهدار اختياره ما لم عند له حكما لانه جبارا حكم له **قول** وقال مجمر والشامي
يضمن قيمتها عند الشافعي تفصيل ان خرج الطائر على الفور ضن وان كان بعد ساعة
لا يضمن ونقل عن مجمر في بعض الروايات مثل ذلك واليه تشير عيان في حر الاسلام
في اصوله والقاضي ياتي في اسرار وفي بعض الروايات يضمن عند كل حال
واليه تشير عيان الميوط والابيض فكان عنه روايتان اذا خرج بعد التقصير
قول فلو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ما ابانها الزوج احدي الدارين الى
المسألة وادركه على قولك ان الشرط اذا الرعاضة علة صالحة لاضافة الحكم اليها يضاف
الى الشرط وهذا كذلك لان فعل البهيمة والطير لا يصلح علة للضمان فينبغي ان يضاف
الى الشرط وهو فتح الباب واجيب باننا لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان وقد بينا
الحكم هنا التلث للضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى البهيمة والطير والرجل
على اربعة اوجه ان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اثنا فان ابانها قد دخلت
احدهما ثم توجهت فدخلت الاخرى نطق عندنا خلافا لفرق لان الشرط لصي الجزا
عند الشرط لا لصحة الشرط فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثاني لانه
ما لشرط المقتضى الملك وهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر لان الشرط
شي واحد في وجه جملته وفي اصدما يشترط الملك وكذا في اخرها لاضافة الزمان

هذا احتيا وبعض المتأخرين اما عامة الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين فقد جعلوا
شرط الامانة كما سيأتي في بحث العلامة ان شاء الله تعالى **قوله** ودلالة
الشرط لا تنقل عن معنى الشرط كالصيغة بمعنى كالاتفاق صيغة الشرط معناه
كذا لا ينفك دلالته الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط ولنايل ان يقول قولهم
ان معنى الشرط لا ينفك عن الشرط اصلا بناقض قولهم ان التعليق بالشرط لا هو
العدم عند العدم **قوله** وفي الشريعة ما ذكره المصنف الى اعلم ان العلامة
على نوعين مجرد عن معنى الشرط كالا ذان وتكبيرات المتفالات في الصلاة
وتنوع فيه معنى الشرط وهو ما كان للحكم نوع تعلق به كالا حصان في باب الرضا
وجعله بعضهم علامة محضه لعدم وجود الحكم عنده وجعله بعضهم شرط
محض لتوقف وجوب الرجوع عليه وتقدمه على وجود الرضا لا ينافي ذلك لان
من الشروط ما يتقدم الشرط كالطهارة للصلاة والشهود للنكاح فتقوله
لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن صون العلة ليتوقف انعقادها عليه
وفي بعض المحاشي لزوم تأخر الشرط عن صون العلة على قاعدة المتأخرين
حيث احرار ذلك في تعريف الشرط الحنفية اما المتقدمون فليس يعبروا بهذا
التقييد فيه بل الشرط عندهم ما يتوقف عليه الوجود دون الوجوب من غير نظر
للتقدم وتأخره كلام المصنف هنا انه اختار كون الاحصان علامة
محضه كما هو مختار القاضي في زبد ومن وافقه من المتأخرين فان قلت قد ذكر
المصنف الاحصان ايضا في بحث الشرط فيكون نظا ههنا كلامه هناك انه اختار
كونه شرطا قاي الطاهر تراويل قلت ذكره هناك باعتبار المجاز وهما باعتبار
الحنفية بدليل انه فرع عليه **قوله** وهو عبارة عن سبعة اشياء العقل
خالق الشافعي في اشتراط الاسلام في الاحصان وهو رواية عنابي يوسف
للبي الكنت السند من حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
امر بوجع رجل وامرأة من اليهود زنيا واما رواه الحسن بن ابي العويبة والباطني
من حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من شارك
بالله فليس بمحسن والمراد بالشرك الكفر والجواب عن وجه صلي الله عليه وسلم
اليهوديين انه كان حكم النورية قيل نزول اية الجلد ثم تسع بها بالحديث
لان الصحيح انه موقوف والشرط يشترط فيه مقارنته الناح للزوج والنسوخ
لهما موقوف ولا ينسأ الموقوف ولا يقال اذا اجمع القول والفعل بقدر
القول لان الصواب ان هذا انما هو قول الصحابي وعلى تقدير تسليمه فلا بد
على ان يكون المراد المحسن باحصان الرضا او من الجائز ان يكون المراد المحسن باحصان
الثقة فان قلت اية الرحم والجلد عامة فلم يخصت به المحسن قلت

نوع

لا نسلم انها عامة بل مطلقة وقيد هذا المطلق بآية الرحم وبغير قوله الشيخ
الا انه ينبغي ان يقال فليس شرط الاسلام والمطلق يجري مجرى الخلاف والمحدث لا يصلح
مستند المطلق على تقدير رفق والمراد بالنكاح الصحيح العقد وبطلان قول الوطى
فان قلت **قوله** لا يكفي بذكر النكاح الصحيح عن الدخول به لان النكاح حقيقته
في الوطى عندنا قلت قد اختلفوا في النكاح هل هو حقيقته في الوطى او في العقد
وان كان الاول اولى لموافقة الحنفية الشرعية الحنفية للعقوبة فلم يستغن عن
عن ذكر الدخول والمعتبر في الدخول بالاح الحشفية في القبل لا الانزال **قوله**
يلزم الدور وبينان الدور ان الاحصان موقوف على بقائه استيا السبعة
ومن حملتها كوني كل من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان فيكون الاحصان
موقوف على كون كل منهما موصوف بصفة الاحصان وكون كل منهما موصوف
موقوف على وجود الاحصان فيلزم ان يكون الاحصان متوقفا على نفسه وحاصلا
قبل حصوله وتقرير الجواب ان الاحصان المذكور في التعريف احرار السنة
بجاءوا والاحصان المصطلح الحنفية انما يكون اذا كان الزوجان متماثلين في هذه الاجزا
فانفك الدور ولا خلاف جهة التوقيف لان الاحصان العرفي بالاشياء الستة
بجاءوا والاحصان الحنفية كوني كل من الزوجين متماثلين في اجزا الاحصان المجازي
مكلفت فان قيل اذا لم يكن الحكم مصفا للبيه وجود الكيف يكون شرطا حيث قلت
انه من اقسام الشرط وحده الجامع لجميع اقسامه انه عبارة عما يتوقف عليه صحيح
وجود الشيء وقيد نظرا لانه محال لكلام المصنف على التجوز لان كون الحد جامعاً لما
شرط بالانفاق فاذا كان ما ذكره المصنف حد ما سوي العلامة لم يكن جامعاً فالقول
لازم فقامل **قوله** واختار المتقدمين واكثر المتأخرين الى الماحصل ان المحسن
اذا وجد منه الرضا وجب عليه الرحم به فالاحصان في هذه الحالة شرط للوجوب
الرحم ام علامة فعند بعض المتأخرين هو علامة لوقوع الرضا موجباً للرحم وعند
المتقدمين وعامة المتأخرين هو شرط لتوقف وجوب الرحم عليه والذي يظهر
ان هذا القول اقرب الى الفواعل من القول الاول والله اعلم **قوله** حتى لا يفسد شهود
اي شهود الاحصان اذا اجتمعوا بحال يميني وبيد المرحوم لسوار جع شهود الرضا
معهم او لا وسوار جعوا قيل قضا القاضي ويعيد او قيل ما مضى به او يعيد
او يمتنعين او ينترقين وهذا دليل على ان الاحصان ليس فيه معنى الشرط فنيه رد
على من قال بالشرطية المحضه ومن قال بمعناها خلاف شهود الشرط والعلة
كما اذا شهد شاهدان بتعليق العقد او الطلاق قيل الدخول وشهدا خرافات
يرجود الشرط ينقض القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحدية **قوله**
يعتد في شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرحوم وان رجع شهود

هل هو

الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان وهو قول الشافعي ومالك في رواية
احمد لان الاحصان شرط للرحم ومن اصله ان العلة والشرط سوا في اضافة الحكم اليها
لان الحكم يتوقف على الشرط كالعلة فلا يتصور شيئا من الاعند وجودها فاضافة
لما كل منها والجواب ما قلناه ان الاحصان علامة فلا يصح اضافة الحكم اليه
وليس سلمنا انه شرط على ما اختار المتقدمون فلا يجوز اضافته اليه ايضا لان شرط
الشرط لا يضر عند صلاح العلة للاضافة وهما شهود الزنا العلة وهي
صالحة لاضافة الحكم فيضاف اليها في بيان الاصلية وهي اللغة
عبارة عن صلاحية الانسان لصدور الامور الشرعية وطلبها منه وقبولها ايها
وفي الاصطلاح عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وفي
الامانة النبي اخبر الله تعالى عنها بقوله تعالى انا عرضنا الامانة الى قومه وحملها على
قوله العقل معتبرا لثبات الاهلية الى اعلم ان لفظ العقل قد اطلق على معان
منها الجوهر المتعلق بجسم ومنه قوة النفس الانسانية التي بها يتكلم من ادراك الخلق
ومنه العقول التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك ومنه ملكة حادثة
بالنجايب تستنط المصالح والاعراض ومنه قوة مميزة بين الامور الحسنة والقيسة
صحة محمودة للانسان في حركانه وسكانه وكلامه ومنها مراتب قوى النفس
الاربع عقل هو لا في وبالمملكة وبالقول ومستند وقالت الاشعرية وهو
النسبون الى الشيخ ابي الحسن الاشعري على ابن اسحق ابن سالم ابن عبيد الله ابن بلال
ابن بردة ابن ابي موسى الاشعري في الاعتقاد الذين لقوهم بقوله في الاعتقاد
قوله وقالت المعتزلة لا يختص محل النزاع انه لا نزاع للمعتزلة في ان العقل
لا يستدل به في كثير من الاحكام مثل وجوب صوم اخر يوم من رمضان وحرمة
صوم اول يوم من شوال ما لم يرم للعقل دليل على استحالة ولا الاشاعرة في
في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام لانهم صرحوا بان العقل
اما عن دليل صرف او مركب من عقلي وسمعي ومنع كونه سمعيا صرحا لان صدق الشارع
يل وجوبه وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع فيما يدرك العقل حسنه وفسده
فان الاشاعرة يقولون لا حكم للعقل فيه اصلا وانما الحكم للشرع وللعقل مدخل فيه
قوله فليثبتوا اي المعتزلة بدليل الشرع ما لا يدركه العقل اي مما يستحيل كونه
الله تعالى في الاخرة بالاكثية ودخول النبايح تحت ارادة الله تعالى وشيئة خلاف
عدد الركعات ونحو ما يدرك العقل حقيقته بلا استحالة وان لم يدركه العقل
وجعلوا الخطاب التكليفي متوجها بنفس العقل حتى اذا صار الانسان بحيث
يحمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فوجه التكليف بالاعمال
عليه لاختلاف العلة الموجبة في حقه **قوله** وقالوا لا عدل في ما يعي ظاهره من الخلاف في هذه

المسائل الثلاث اعدوا ان المعتزلة قالوا لا عدل في ما يعي ظاهره من طلب الاما
ولا في ترك الايمان وثابت انهم قالوا ان الصبي العاقل لم يبلغ الحلم مكلف بالايمان
وثابت انهم قالوا ان لم يبلغه الدخول في الدين جازية الرسول صلى الله عليه وسلم عن
عمر بن الخطاب ان شاة بن جيل نشاة لم يبلغ الطه في سلا من العقلاء الباقين اذا
من النظر لم يطرده لم يعتقد ايمانا ولا كفرا واستمر على ذلك حتى مات كان من اهل
النار وتركه الايمان مع توفده واعيه لا لتركه الشرايع لكونه معذورا في مقتد
شرط التكليف بها وهو يلزمها اليه على وجه يمكنه العمل بها فان قلت ما وجه
اختصاص هذا الاصل والتمتع بالمعتزلة وهو مروي عن ابي حنيفة وشي عليه
امية مذهبه فيقال الشيخ ابو منصور المازني رحمه الله ان معرفة الله تعالى
واجبة على الصبي العاقل وصرف ارفع الغاية في الحديث عن الصبي الى العليان دون
الاعتقادات قلت **قوله** هذا القول موافق لقولهم اي المعتزلة في الظاهر
الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا لذلك بداهة وهو لا يقولون الموجب له هو الله
والعقل انما هو معرفته ليجابه فان قلت من لم يبلغه الدخول على قول المعتزلة
اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا اصل هو كما فرغتم من حبه انه لا يخلد في النار قلت
هو محله عندكم لكن ظاهرا لا مضمنا انه ليس بكافر لانه لم يعتقد الكفر فكيف يكون
كافرا لكنه لا يخلد كالكافر ولا يلزم انه لا يخلد في النار الا الكافر كما تقول به اهل السنة
لان المحلة في النار عندكم اما كافر او صاحب كبيرة مات من غير نية والحاصل
ان هذا الثاني على شاة بن جيل ولم يعتقد شيئا الا ايمانا ولا كفرا ليس بمومن وكافر
وتحمله في النار وهو يثبتون المنزلة بين المنزلتين اي يقولون بالواسطة
بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار **قوله** اي بالايمان انه غير مكلف ونحن نقول
في الذي لم يبلغه الدخول لا ان العقل ليس بموجب حتى لو لم يعتقد ايمانا
ولا كفرا لم يكن من اهل النار ولما من صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار
لله لانه على انه وجد زمان التجربة والنك والاما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة
والنك فليس بمعتدور والامعة مرس وليس في تقدير الزمان المودي الى المقصود دليل
عقلي ولا شرعي فالذي ينبغي تقديره بشي يلجئ تنويضة الى الله تعالى وهو العالم به
فيما في من يلقاه ولم يبرهن ويعتقد من لم يبلغه وعليه تحمل ما روي من الاقوال
عن ابي حنيفة لا يحدرا حد في الحمل بخالفه لما يري من ايات الاقان والاعتقاس
هذا في الاعتقادات واما في العليان فمعد ومطلعي فيام الحجة عليه يلزم الشرع
اليه فان قلت **قوله** هذا موافق لقول المعتزلة لانهم يقولون ان العقل موجب
دون فرضية الاستدلال بل مع ذلك صح القول قلت **قوله** ليس كذلك فاهم ان شرط
ادراك منه التماس على لم يبلغ الانسان على شاة بن جيل ومات من ساعته كان من اهل

النار عندهم ولو ثبتت اشترط منه التامل عندهم لتوافق النيران فان قلت من بلغ
 على الشاهد المالم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يحدروا منه بل يمتنع قاتله فالجواب
 ان العصة لا تثبت بدون الاجراء اذ الاسلام لان النيران يقتضي على العصة حتى لو اسلم
 في الحرب والحرب لا يقتل لربض قاتله وكذا العصبى والمجروح اذا قتله في دار
 الحرب **قول** واذا الرخص له معرفة بعد هذه الدخ كان الاستحقاق اياها مستحقا
 العذاب بالحجة فلا يكون معذورا يعني يعذب في النار ولا يجزله كما قالت المعتزلة
 وهذا هو الفرق لكن لتقابل ان يقول ما يقال في هذا عندنا انما قرام سلم او قلت كما قرر
 يلزم للحدود وقد خالفنا ما قلناه وان قلت سلمنا فلا عقاب على الاسلام والعرض خلاصة
 في ثبوت المنزل بين المنزلتين كما تقول المعتزلة وليس هو من هذا اهل السنة
 اذ ليس عندهم واسطة بين الايمان والكفر ولا بين الجنة والنار ويمكن ان يقال هو مسلم
 منكب كبرية وفيه نظرا ان العرض انما لم يقتض شيئا فلا يكون مؤمنا على ان الكبير يحوز
 العترة عند اهل السنة وايضا اذا اعتقد من لم يبلغه الدعوى الكفرية تلك المذنب
 يكون كافرا عند الحنفية والمعتزلة فلا فرق حينئذ بين القولين فليتنامل وهذا الاشكال
 طهرنا في هذا الموضع والله اعلم **قول** اعتبرا بالمرتد فانه مهمل ثلاثة ايام المرتد
 يعرض عليه الاسلام على سبيل الذب دون الرجوع لان الدعوى بلغت وهو قول
 مالك والشافعي واحمد ويكشفت عن شبهته فان طلب ان مهمل حينئذ ثلاثة ايام
 للمهلة لانه من ضرب لا يلا اعدا فان تاب والافتل وفي النوادر عزاني حنفية
 واهي يونس يستحب ان مهمل ثلاثة ايام طلب ذلك او لم يطلب وفي اصح قولنا
 ان تاب في الحال والافتل وهو اختيار ابن التدر وقال الثوري يستتاب ما روى عن
 وفي المبسوط وان ارتد ثانيا وثالثا وكذلك يستتاب وهو قول اكثر اهل العلم وقال
 مالك واحمد لا يستتاب من تكررت منه ذلك كالمرتدين ولنا في الرددين روايتان
 رواية لا تقبل فثبت كقول مالك وفي رواية تقبل وهو قولنا الشافعي وهذا في حق
 احكام الدنيا اما فيما بينه وبين الله تعالى فيقبل بالاخلاق وعزاني يونس اذا
 تكررت له ارتداد يقتل من غير عرض الاسلام لاستحقاقه بالدين وقوله عند
 الاستعري الى اى الحكم عندهم ان من شاع على شافعي جيل ابي قتيل عثر لا اعتقاد بعد
 ما بلغ حتى فعلك على غفلة او لم يفعل بل نظر واعتقد الشرك واستمر عليه الى اوقات كثر
 ولم يبلغ الدعوى كان في غفلة معذورا والعدم ما هو المعتبر عندهم في ذلك وهو
 السمع **قول** ومن قتل من لم يبلغه الدعوى الى ولدا قال الشافعي في قوم لم يبلغهم
 الدعوى اذا قتلوا ضموها لهذا دليل على عدم اعتبار العقل وذلك لانهم لو اعتبروا
 العقل لم يعلموا كنه معتبرا ولو اعتبروا كنه لم يقولوا بالظان في قتله فلو قالوا بالظان
 علم انهم لم يقتلوا العقل اصلا **قول** ولا يصح ايمان الصبي بالعقل عندهم وبه قال

٢١٩
 القصة في الاسلام لا ترجع القصة ولا يضمن الى القصة **قول** وسبب له نفسه
 لعلته مثل هذا الشراح هذا السبب عند البيهقي الطريق ولكن النقل امر جلي
 ليس باختيار الطريق ولا يقتضي في المشي لانه مباح فلا يمكن اخذ الحكم اليه فاقصيف
 لا يفر لها فيه من تعصية العلة من حيث العلة لا تفعل الا به وبما اثبت هذا
 القسم والتمثيل له بهذا المثال نظريا في بحث الشرط ان نشاء الله تعالى **قول**
 العلة في اللغة عيان عن معنى محل بالمحل فيعبر به حاله ومنه سمي المرض علة
 لانه محلوله يتغير حال اليد من القوة الى الضعف **قول** ابتداء اخبر به عن السبب
 والعلامة وعلة العلة وسائر التعليلات وقيل اخبرنا بالفتيد الاول عن السبب
 والشرط وعلة العلة وبالثاني عن التعليلات فانها لا يجب بها الحكم ابتداء اذ اوج
 الشرط وقيل قوله يضاف اليه وجوب الحكم جنس مثل المحدود وغيره وقوله ابتداء
 خرج عنه السبب والشرط وعلة العلة والعلامة ولكل وجهه لكن صيغ الشراح
 احسن فتأمل واعلم ان عدل الشرع غير موجه للاحكام بل انما يلزم الموجه هو الله تعالى
 لكن ايجاز كان علمنا بما يناسب الوجوب اليها فصارت موجهة في حق العباد بحمل
 الشارع اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع في ملامات خالصة **قول** والعدل
 المستنيطه بالاجتهاد كالتدبر والجنس **قول** وهو سبعة اقسام فذكر الضمير
 باعتبار ما يطلق عليه اسم العلة وهذا اسقط ما قيل هذا الاسم ينقسم بالقسم
 العقلي الى سبعة اقسام اسقط العلة معنى ما يطلق عليه ولا يمكن ان يجعل
 القسم ما يصدق عليه العلة لان مورد الضمير الى المعروف يا بانه ثم لان التعريف
 المذكور لا يتينا ول العلم القسم الاول وهو العلة الحتمية الا ان لفظ العلة
 لما كان يطلق على معان اخر حسب الاشتراك او المجاز على ما اختار محمد بن اسلام
 قال في هذا المقام يقيم ما يطلق عليه لفظ العلة في الاقسام كما ينقسم العينة الى
 الجارية والباطنة وغيرهما وحاصل الامرانهم اعتبار ولي حتمية العلة الشرعية
 ثلاثة امور الاضاق والتاثير والترتيب فاذا انتقلت بمرسنة انتقلت العلية
 اصلا واذا ثبتت بحملها حصل القسم الاول وهو العلة الحتمية وبانتقاص
 حصل ثلاثة اقسام وبانتقاص صنفين حصل ثلاثة اخر في اذ سبعة اقسام
 وقد اهل المصنف التفرع بالعلة معني وانما لم يذكره لان المراد بالوصف الذي
 شبهه الاسباب هو العلة معني لانه جزء العلة وانما لم يفرص العلة حكما فقط
 لانه ذكره في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلة **قول** ولنايل
 ان يقول انهم قسموا العلة اسما بانها التي تكون موضوعا في الشرع ملك والمعين
 تعالى ليس موضوعا للكتاب بل الذي لا تكرر من هذا التفسير واجيب بان
 ان كانت موضوعا للكتاب فغير علة مؤثر في وجوب الكتاب عند الحنفية

العقل الشرعي

الانقلاب وفيه نظرفان هذا التام في كل ما عرفت اما عندنا فانه
لا تافد بيننا ان البين لا يصير علة للكفان عند المنة لانها تفقد البر وهو مانع
من المنة لا تافد منه وبه وفي المنة لا تجب الكفان فلا يمكن ان يجعل المانع علة
علة لشئونه لان علة الشرط علة للشرط وانما علة المنة **قوله** كالمبيع بشرط
الحيار والمزاد وكذا قوله والبيع الموقوف على الدليل على ان كل واحد من البعدين علة
لا سببا ان المانع وهو حق المالك او الحيار اذا زال بالاجابة في البيع الموقوف او استأنا
من له الحيار او مضموني المنة في البيع بشرط الحيار ثبت الحكم اي الملك المشتري يستند
لما وقت العند حتى يملكه المشتري بزوايد المتصلة والمنفصلة جميعا ولو كان
سببا لم يكن كذلك لان السبب يثبت مقصورا لا مستند لما وقت وجود السبب
فلا يتوهم تناحر الحكم عنه انه سبب لعله لان العلة قد تناحر عن حكم المانع وعثر
بان القول بنزاجي الحكم لانه لا يستقيم لانه بوجدي الى القول بتخصيص العلة والمصنف
من يمكن واجيب بانه انما هو في العلة الحقيقية والبيع بشرط الحيار ليس
حقيقية تختلف الحكم عنها فلا يكون هذا تخصيصا ورده بانه جيبه يلزم ان لا يتصور
التخصيص اصلا مع قيام العلة الحقيقية لان الحكم اذا اختلف عنه لم يكن علة حقيقية
فترفع الخلاف والامزج حاشا واجيب عن اصل الاشكال بان الخلاف في تخصيص
العدل انما هو في الاوصاف المرشدة في الاحكام لا في العدل التي هي احكام شرعية
كالعقود والشرخ فيل والحاراب الحن ان يقال ان الحكم قد يختلف عن صور العدل
لما منع ولكن لا يسمى ذلك تخصيصا بل يقال عدم الحكم لعدم العلة لا المانع مع وجود
وعدا تحت لفظي كما تقدم بياته كذا في ذلك القابل ان يقول قد فرقتم بين الطلاق
المعلق بالشرط وبين البيع بشرط الحيار فجعلتم المعلق بالشرط انما يصير علة عند
الشرط لان الشرط كان مانعا عن انعقاد العلة قاذرا لا تعتقد علة اما قبل وجود
الشرط فهو سبب مجازي كما مر والبيع بشرط الحيار علة في الحال مع تخلف الحكم عنه ثم جعلتم
تخلف الحكم دليلا لعدم العلة لعدم تمامها بوجود المانع وهذا يترتب تناقضا ولم يجعل
البيع بشرط الحيار من قبيل المعلق بالشرط سببا فتنبه لذلك **قوله** فانه علة اسما
لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعني لتاثيره في ذلك الحكم لكنه يشبه الاشياء
من حيث ان المضافة التقديرية توجب شبهة السببية فالإضافة الحقيقية
اولي قلنا ثبت الحكم في الوقت المضاف اليه مقصورا لا مستند الى الاول الاجاب
فان قلنا لما كان علة بشبه السبب وجعل ان يجعل من القسم الرابع دون الثالث
قلنا انما اجعله من هذا القسم اتباعا لشمس الامية الرخسي فانه قال جعل
بعض مشايخنا الاجاب المضاف الى وقت من القسم الرابع لكن الاصح عندنا ان القسم
الثالث فانه علة اسما ومعني لاحكام ولذا قلنا لو زيد ان يتصدق بدينار عند انقضاء

الوجوب وقد ثبت تسمية محل الوجوب بهذا الاسم في المصدر الاول من الصحاح والثاني
وصي الله عنهم اجمعين فاخراج المناخروقة الى حقيقته وتعميمه وليس في ذلك تكلف بل هو
تحقيق وتقرير لهذا الاسم بعد ما ثبتت حقيقته بالاجماع ولا يكتفي في احكام الحقوق
ما ذكره لا بد من بيان محل الوجوب لا يقتضيه احكام كثير عليه كما عرفت في الفروع فتنبه لذلك
قوله والماضي بوجه صالحة الى الوجوب اي من وجه حتى يصلح الوجوب المحقوق
له كالميراث والوصية والنسب لا الوجوب عليه حتى لو اشتري الولي له شيئا لم يجز عليه الشئ
واما بعد الانفصال فذمة مطلق لصيرورته نفسا من كل وجه فيصير اهلا للوجوب
له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له الملك بما يشترطه الولي له فيجب عليه ثمن مثله **قوله**
وحنوق الله تعالى في حجب علي الصبي كوجوبه على البالغ وما سنفط عنه انما سنفط عنه بعد الصبي
وقد اخرج لان مبني الوجوب على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على الاختيار وذلك موجود
في حق فيثبت الوجوب على ما عرفت والمما وجب القضاء لا يمكن له اشتغال الذمة لا جبري
فلا يقتضيه العدل والتميز وذهب المحققون الى اننا الوجوب عليه اصلا وهو الصحيح
لان القول بالوجوب مع عدم حكمة قولنا باخلا ايجاب الشرع عن التام في الدنيا لعدم تصور
الامتنان وفي الاخر لعدم تاني الجزاء على ان الصبي غير مخاطب بالاجماع ويؤيد الحديث وقع العلم
عن ثلاث فانه يدل بظاهره على اننا الوجوب اصلا ولما قيل ان يقول يشكل على ظاهر
الحديث التام الذي خرج عنه الوقت فانه انما سنفط عنه وجوب الاداء انفس الوجوب على ما عرفت
والما وجب القضاء لانه يمكن له اشتغال الذمة والمطاب متأخر ويمكن ان يقال نشر الوجوب
متأخرا ايضا في حقه الى ان يتيقن فتشغل ذمته وتطالب بالقضاء باعتبار السبب فان قلت
الفرق الاول يقولون ان المراد بالرفع رفع وجوب الاداء اصلا للوجوب فلا يرد عليهم التام في ذلك
ولكن يرد عليهم المحنون فانه ليس في حقه وجوب بالانفاق والجراب الصحيح عن اصل الاشكال
ان يقال الرفع منقول بطريق التوزيع فالمراد به رفع نفس الوجوب بالنسبة الى الصبي المحنون
ورفع وجوب الاداء بالنسبة الى التام اذ التام في النظم لا يوجب التام في الحكم فتعطف لذلك
قوله والعقوبات بمعنى لا تجب العقوبات المحضة كالحدود والقصاص لانعدام حكمها في حقه
ولا تجب عليه ايضا عبادة فيها مودة كصدقة الفطر عند محمد ورفق وتجب عند ابي حنيفة
وابي يوسف اعسار الماهلية الفاصرة **قوله** اي الردة لا تجعل عنوا بعد من الاعذار
حتى كانت ردة الصبي معتبرة في احكام الدنيا والاخر عند ابي حنيفة واحمد هما الله
استحسانا حتى لو ارتد والعيادة بالله تعالى وايواه مسلمان لا يعني عنه بعد الصبي
بل يحرم عن الميراث وتبين منه امرانه المساء ويعذب في الاخرة عذاب الكفار ولكن
لا يقتل ولا ينتل من قتله قبل البلوغ ويعود كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي
لا يحكم بضمه منه في حق احكام الدنيا وهو القياس وحكمها منه في حق احكام الاخرة
كما قاله ابو حنيفة ومحمد فاعسارها في حق احكام الاخرة محل اجماع لان حصول التوبة

والخلاصة عن العتبات على ما ذكر من غير خلاف انما هي انما هي
قوله المعتزلة بان المصلي العاقل غير معذور في العمل بالله تعالى وترك الايمان لان مقتضيه
عمل القول بالصحة لا الوجوب فليست **قوله** كالصلاة ونحوها هي من العبادات
التي هي بالركبة فان قلت هذا الكلام منافق لما ذكر في تفسير الماوردي فانه ذكر
هنا لان الصلاة حسنة لعينها وهما ذكر انما بين المصلي وغيره فليست المراد الحسن
لعينها ههنا ما لا يجادل السقوط والصلاة فحمله فكانت بين الحسن وغيره لهذا الاعتبار
قوله ان كان متعاضدا اي خالصا عن شايبه الضر وكفى قول الصبي والصدقة وقضا
والاصطبا والاحتياط والاحتشاش ونحوها وكذا البيع والطلاق والعتاق بطريق
التوكيل عن غيره لانه نفع محض لان صحة عيانه مترافق النافع اذ يدلك بصيرته
في التجارات عارفا بمواقع العيب والضرر ان كان يلزمه العهد حتى لا يترفع الحقن اليه
فان قلت لو شهد الصبي لم يقبل فكانت عيانه فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلت
عبادته صحيحة في نفسه ومع هذا لا يكون حجة على الغير لان الشهادة تثبت له الولاء
على غيره والصبي ليس من اهله **قوله** يبطل اصلا اذن الولي والراي اذن الولي لا يملك
عليه لما في من عدم النظر الذي هو سبب الولاية فادى اليه له وانما يملك البا
عليه الافتراض لغرضه على استخلاصه من غير رغبة بخلاف غيره من الاوليا فان قلت القرض
الذي هو ضرر حال القضا نفع محض لا يشوبه مضر لان العبي غير مأمون العطب
والذي مأمون العطب الامر حجة القوي بان محمد المال وقد وقع الامر عنه بولا القضا
فصار ملحقا بالنافع المالمصه وفي رواية ملكه الاب ايضا لانه ملك التصرف في ماله
ونفسه فكان بمنزلة القاضي **قوله** كالا جاز والتكاح واخذ الشفعة والرهن والوكالة
وغيرها مما يجادل الزوج والضرر ان **قوله** فثبت شبهة النيابة في تصرفه فيكون سعة منزلة
بيع الولي وكالا يجوز بيع الولي ماله من نفسه بغير فاحش لا يجوز بيع الصبي من بغير فاحش
فاعتبرت شبهة النيابة في موضع النهي وهو التصرف مع الولي وستطعن في غيره وهو
التصرف مع الاجنبي ومع الولي مثل القينة وما يتقارب الناس في مثله نظرا الى الاصل وهو
ان تصرفه تصرف المالك لانه مالك حقيقة واصل العبد ثابت **قوله** لا تغير عيانه
فيه اي في ذلك التصرف حتى اذا وقع منه لا يتبع صحيحا كالا سلام والردة والبيع

قوله تغير عيانه فيه دون عبادة ولبه ويتبع صحيحا اذا باشتبه بنفسه وهذا
على اصله وهو ان من جعل وليا شرعا لا يكون موليا عليه لان كونه موليا عليه شبه العجز
وكونه وليا شبه التدن وتها منتضا وان فلا يجوز اجتنابها قلت مسلم ان كان ذلك
قلت باختيار واحد وليس كذلك فان ثبتت الولاية باعتبار اصله الاصلية والولاية عليه
باختيار قصورها ولا تضاد بين ما يحصل له مشاركة وليه له من وجه عند صدره

قوله نفسه من اخري **قوله** والامور المعترضة على الاهلية نوعان لما فرغ
من بيان الاهلية بنوعها شرع في بيان الامور التي تعترض عليها فتبينها كالموت او احدى
كالبون والنوم او موجب تغيره في بعض احكامها مع بقا اصل الاهلية كالسفر والعوار
نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل الشارع من غير اختيار للعبد فيه ومكتسب وهو
ما كان للعبد فيه اختيارا وقد مر الساموي على المكتسب لكونه اكثر تقييدا واشد تأثيرا
ومجموع التبعين ثمانية عشر استقرا احد عشر سماوي وسبعة مكتسب وقد مر
الصغير على سائر انواع السماوي وذكر الموت اخر لان الصغير والاحرار الا ان
والموت اخرها والمذكر رتبها احوال تعرض بين الولادة والموت فناسب ان يذكر
الاولد والاخر اول والاخر اخرها والمتوسط متوسطا وقدم الجدل على سائر المكتسب
لكونه اصلا في الانسان لقوله تعالى والله اخر حكم من يطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
وقته بالاكراه لان المكتسب على نوعين ما يكون من نفس المكلف وما يكون من غيره
والاول اثبت في الماتعة من الثاني لان المانع اذا كان من غيره وما يدفعه قبل الرور
خلاف ما اذا كان منه فانه قد وقع فلا يمكن دفعه او لان الموت من السماوي قد مر
احرار المالكين وذكر الاكراه سماوي في المكتسب اخر المناسبة بينهما لان كلاهما
يسلب الرضي وانما ذكر الصغير في العوارض مع انه ثابت باصل المصلحة لان الانسان
قد يخلو عن الصغير كادم وجري عليها السلام ولا نه غير داخل في ما هيبة الانسان
لان صفت حيو ناطق فكان من العوارض لان من الذنات ولهذا جعل الجدل
من العوارض مع انه امر اصلي لكونه زائدا على حقيقة الانسان كالصغير هذا اذا
قلنا ان معني كون هذه الامور عوارضا انها ليست من الصفات الذاتية اما اذا
اريد بالعرض الطريان والمعدوت بعد العدم لم يصح في الصغير الا على سبيل التقلب
فانهم وانما جعل الجدل من العوارض المكتسبة وان لم يكن باختيار العبد لانه يسبيل
من تحصيل العلم فكان ترك التحصيل مع التدن عليه منزلة اختيار الجدل وكسبه
فكان كسبيا فان قلت فعل هذا واجب ان يكون الرق من المكتسبة لانه شرع
جزا على الكفر في الاصل وانه ممكن من دفعه بالاسلام قلت بعد ما ثبت
لا يمكن العبد من ازالة خلاف الجدل فانه يتقدم على الرق بعد وجوب قبل الجدل
والامور من العوارض واجيب بانها من قبيل المرض فكان ذكر المرض شاملا
واورد عليه الجنون والاعما فانها من الامراض وقد ذكر ما على الاشراد واجيب
بانها وافاد خلا في المرض لكنها اختصاصا باحكام كثر فيحتاج الى بيانها فافرد بها بالذكر
قوله وهو من اجزاء احواله كالجنون فيسقط عنه كما سقط عن المجنون من التكليف
بل اولي لانه مع عدم العقل لا يميز له بخلاف المجنون فانه قد يحصل له تمييز وان
لم يكن له عقل بخلاف ما لا يسقط بنفسه ويستقط باسقاط من له الحق كضال المالك

وقتة الاقارب والزوجات فانه لا يفسخ بها هذا حكم الصغير اذا الرقبت لما
بان ظهريه شي من آثار العقل فانه اصاب ثمران من اهل بيته الاداء من اهل بيته
وهي اهل بيته القاصرون ولكن الصغير عذر من ذلك بواسطة نقصان العقل
فيه عن الصغير ما يخلو السقوط عن البالغ بالاعتذار من حقن الله تعالى بالصوم
والصوم والحدود والكنارات ونحوها فان العبادات البدنية تسقط بالاعتذار
والحدود تسقط بالشبهات ولهذا قلنا ان الصبي لا يثبت بالرودة لان العقل ما يخلو
السقوط عن البالغ فان الرتبة لا تقتل وقتلنا انه يصح شرعه في الصوم والصلاة بلا
لزوم مضي فيه ولا وجوب قضاء الوقت لان لزوم القضاء يخلو السقوط عن البالغ
واذا اسلمت امرأة المجنون بان كانت كتابية تحت مجنون كتابي وابواه كتابيان يعرض
الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما صا والمجنون مسلما تبعاله وبني النكاح والافرق
للحال وكان الفياسر الناجر لادام في الصغير لان هذا السخا لان للصغير
هذا معلوما بخلاف المجنون ففي الناجر ضررا بالزوجة مع ما فيه من الفساد ولقد روي المجنون
على الوطى فان قلت الخطاب ساقط عن المجنون فله يعرض الاسلام قلت
عرضه ليس باعتبار انه واجب بل باعتبار انه يقع صحيحا على تقدير الاداء والتفرق
على تقدير الابا اكننا بالاهلية القاصرة على وجه النظر وفي الضرر عن الزوجة لا يقال
اذا كان التفرق بينهما ثابتا في هذه القضية فالا يكون الصغير كالمجنون لانا نقول
السياسة لا تنقضي الصوم **قول** والفرفة والمطالبة بالهرمعة وهو ليس من اهلها
فان قلت هذه الهمة تلزم المجنون ايضا اذا ابواه الاسلام او لم يكن له ابوا
وهو ليس من اهلها قلت نعم ولكن اذا الرقبت على ابويه الاسلام فليس من الناجر
قائمة لعدم تهاية المجنون فيلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونه تحت كافر وفي المجنون
بخلاف الصغير لان له حد **قول** وحرمة الميراث يعني من افاويه الكفار **قول**
لان الايمان لا يتنوع الى فرض ونقل وانما هو شرع واحد وهو الفرض ولهذا قلنا لا تسقط
فيه التعيين في الايمان انه يورثه عن الفرض بل على اي وجه ياتي به يقع عن الشرع
قول ووضع عنه الزام الاداء لانه يخلو السقوط بعد الاداء ولا يقال كيف وضع
الزام الاداء والتكليف به مع انه اذا اداه يكون فرضا لا يتنوع **الاداء** قد يقع
فرضا وان لم يكن عن الفرض واجبا كصوم المسافر على ما سطر **قول** وهذا السخا
الحاصل ان هذا السخا في المجنون العارضي بخلاف بيننا صاحبنا قاسا
الاصلي فهو مثل الصبا عند ابي يوسف وعند محمد وهو طاهر الرواية كالعارضي
من غير فرق في ظاهره الخالف فيمن بلغ مجنونا ثم افاق قبل ان يفتي في صلاته
او قبل تمام يومه وليلا لا يجلي عليه قضاء ما مضى من غير رمضان وما كان عليه
عنه خلاف ابي يوسف وقبل الخلاف على العكس ثم لا يمكن للكنة لهاية ممكن

ليراد ناهها وهو ان ينعى المجنون وطهيرة الوقت وهو اليوم والليل في الصلاة
انه وقت جبر الصلاة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق ساعة من شهر رمضان لم يلا
وتد الزمة قضاء جميع الشهر في طاهر الرواية والصحيح ان افاقته في الليالي لا تلزمه
القضاء وكذا في غير وقت النية من الشهر على الصحيح لان الصوم غير معتبر في تلك الاوقات
وما لا يعتبر فيه الصوم من الاوقات لا يكون بالافاقه فيه بل لما خالف ما لو حصلت
منه الافاقه في وقت النية حيث يلزمه القضاء انما قائم اشترطوا في الصلاة التكرار
لما ذكره الكثر في تحقيق الحرج الا ان محمد اعترض نفس الواجب على جبر الصلاة فاشترط تكرار
وذلك بان نصير الصلاة ستا وما اعترض نفس الوقت اقامة للسبب الطاهر اعني الوقت تمام
الواجب بتيسير اعمى المكلف في سقوط القضاء وهذا السخا **قول** ثمة الخلاف يظهر
فيما اذا اجن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد وقبل العصر لا يجي القضاء عند التكرار
الوقت يترى اذنه على يومه وليلا ويجب عنه لعدم تكرار جبر الصلوة حيث لم يضر ستا
ولو استمر الى ان دخل وقت العصر لا يتضي انفا قائلنا بل ان يقول كالا الغريتين مطالب
بالفرق بين هذه المسألة وبين ما اذا كثرت الغوايت حتى سقط الترتيب اما ابو حنيفة
وابو يوسف وجهها الله حيث جعل الكثرة ثمة ان تزيد الغوايت على خمسة وعشرين
بخلاف هنا وما محمد فانه جعل حد الكثرة ثمة يدخل وقت الساعة وسه تخلافه هنا
ويمكن الجواب هنا بالنسبة بالاثربان محمد اعترض الا حوط هنا وهناك دفع الحرج
وهما تمسكا بالاثربان على وابن عمر رضي الله عنهم فيها يافيان على اصلها لولا وجود الاثر
واعلم ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة ومحمد وابي يوسف ذكره في الاسلام هو
في اصوله وخواهر زاده في ميسوطه وصاحب العدايه وذكر ابو الليث وشمل الامنة
الرخسي ان اعتبار الساعات روايه عن ابي حنيفة وذكر صاحب المنصور والطاوي
الخلاف بين ابي حنيفة ومحمد ولم يذكر قول ابي يوسف فان قيل هلا اغتبرتم التكرار
في اسقاط لزوم الصوم كما اغتبرتموه في الصلوة قلنا قد اعتبرناه كذلك قال الصوم
وطهيرة السنة وان خص اداون ببعضها فيمضي الشهر يدخل وقت وطهيرة اخرى
اذا الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال ويكون الجنس كالمندرجين كونه
وبه نتأكد الكثرة فلا يحتاج الى تكرار حقيقة الواجب فهو على وزن ما قاله ابو حنيفة
وابو يوسف في الصلاة على ما سطر الموكر ان لا يزيد على الاصل ما لم تحضر
وطهيرة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيرد ما جعل تابعا على الاصل وهو
قاسد ولا يلزم عليه زيادة للزمن على اعضا الوضوء ناكيد الفرض لان السنة
وان كثرت لا تماثل الفرض فصلا عن ان تزيد عليه فلا يرد تنصا بخلاف ما نحن فيه فان
الزيادة فيه شرط كالاصلا فلو لم يجز ان يكون زائدا عليه **قول** وفي الزكاة لا يحد
الاخذاد في حق الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف

وهو الاصح لان الركن انما يدل في حد التكرار بدخول السنة الثانية ومروى في شام عن ابي يوسف
انه اقام اكثر المولود مقام طلبة فيسيرا وتخييفا على المكلفين لقربه الى السقوط والنصف عنه
ملحق بالمثل واعلم انه شرع مع الجنون ما كان حشا لا يحسن السقوط بطريق النسيان حتى
حكما بايمان الجنون نبيلا لحد ابويه وان لم يبع منه اداو بنفته وكذا ثبت في حد
ما كان قريبا لا يحسن العتق كالقربى والارند او جنين يحكم بكنه وارند ادة نبيلا ابويه هدام
اذ بلغ مجنونا وابواه سلمان ثم ارند او طنابا او الحرب وهو معها وان تركاه بدار الاسلام
كان مسلما نبيلا لدار اما لو بلغ عاقلا مسلما وابواه سلمان ثم ارند او طنابا او الحرب
لم يحكم برده نبيلا لها وكذا الواسم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن اربعين ابويه بحال كانه
اذا اسلم بنفسه كان اصلا ولا يستقيم جعله نبيلا **قوله** وكما ان المجنون يشبه اول
احوال الصبي في اول احواله عديم العقل فالحن به المجنون وفي الاخر ناقص العقل
فالحن به المعتق **قوله** وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام الا ان قال بعض المختصين
حكم الصبي حكم العتق مع العتق الا ان امرأة المعتق اذا اسلمت لا يوجر عرض الاسلام
على المعتق الى كمال العقل كما لا يوجر عرضته على ولي المجنون بخلاف الصبي وفي
الاخذ لال نظر لانه لا فرق بين المعتق والصبي العاقل في عدم تأخير عرض
الاسلام لان اسلامها صحيح وصح خطابها والزامها لان ذلك لحن العتق وهو للزوج
وانما يتقط عنها خطاب الادا فيما يرجع الى خرافة خاصة وانما التاخير في حق الله
خاصة الصغير الذي لا يعقل خاصة **قوله** فلا يطالب العتق في الوكالة بالبيع
يتسلم البيع وكذا لا يطالب في الوكالة بالترايبقة الثمن **قوله** وكونه صبيلا او معتقا
لا هذا جواب سوال تقديره بان يقال الصبا والعتق يتاقيان التكليف بالالزام
اجاب بان كون المستهلك صبيلا او مجنونا لا ينافي عصمة المحل لان الاموال معصومة
بعصمة لا ينافيها عتقه التلق **قوله** والعتيان وهوية الهي وان لم يتوقف حصوله
على نظر وكسب يمكن ان يتوقف على شئ آخر من توجيه العتق اليه او الاحساس به او الحر
او التجربة فالبداهة لا تلزم الحصول وانما كان العتيان بداهة لان كل احد يحس به
وكل ما هذا شأنه يكون بداهة تصور حصوله خفيته في النفس وحصولها في النفس
اقوي تصور ان حصوله الثالث فان تصور الصفات النفسانية الوجدانية
اقوي تصور ان الامور الخارجية عن النفس **قوله** وهو قوة طبيعية تحت
في الانسان بالا اختيار منه فتتمتع حواسه الباطنة والظاهرة والباطنة عن العمل
وتحس العقل عند استعمال عن قياضه فيجزيه العبد عن ادا الحقوق قبل فيه نظر
فان الحواس الباطنة لا تسكن في حالة النوم وعند اطيا هو سكون الحيوان بسبب
سخر وطوبى معتدة في الدماغ بحسب الروح النفساني من الحواس في الاعضاء
قوله فلا يفتد بتيامه وركوعه ويجوز فرضه في تلك الحالة لصورها

غير قصد واما القعدة الحية اذا ادبت مع النوم فلا تصرف فيها عن محمد ولا قبل
ببند يك مع النوم فرضا لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة والنوم لا ينافي
الادب ما عداها من الفروض وقيل لا يفتد بها حتى لو لم يعبدها بعد الانتباه قد
صلوته واذ انكلم الناس في صلواته حاله نومه لم يتعلق به حكم صحة ولا فساد
لعدم الاختيار المخرج له عن ان يكون كاداما وهذا مختار لحر الاسلام والمصنف وفي المعنى
وقتاوي قاضي خان والحلاصة ان صلواته تنفذ من غير ذكر خلاف وفي النوارك
وهو المختار لا طلاق النص واما اذا قففت التام في صلواته فلا رواية فيها عن محمد
وذكر في المعنى ان عامة المتأخرين على ان قففت التام في الصلاة ينطل الوضوء
والصلاة جميعا اما الوضوء فيا النص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة
فان التام فيها كالاستيقظ شرعا وروى شاذ ادب عن اوس عن ابي حنيفة انه ينطل
الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان يتوضا ومعنى على صلواته بعد الانتباه وفي رواية
نسخ الفتاوى ان ينطل الصلاة ولا ينطل الوضوء لانه كونه حداثا باعتراف معني الجاهل
وقد زال بالتورم ومختار المصنف وحر الاسلام انها لا ينطل الوضوء والصلاة
لان التورم ينطل حكم الكلام فيل وعليه الفتوى **قوله** يصير المرء عرضة لظ
ولوقال به يصير الشخص لكان اولى لشو له الذكر والاشتي قال في الصحاح المرء الرجل
يقال هذا المرء صالح ورايت امرا صالحا ومررت بامرء صالح واعلم ان بعض المراجع
قال الرق في عرف الفقهاء عيان عن صيرورة المادي بحال التملك والابتداء ويلزم
العجز فكان قوله واما الرق فهو عجز حكى تعريف بلازمه لا يفتد فانه كمن عجز
حكى بوجوده ولا رق فيه كالاخير في حق الساجر والمفتدي في حق الامام والصبي العاقل
في ملكه لحن الاب فان كل واحد منهم عاجز حكاي في النصف وليس مرفوق انتهى
فان الحد لا يوجد الا بتمام اجزا المحدث وحد الرق من قول عجز حكى لا قوله عرضة للتملك
وما ذكر من الصور صادف على العجز الحكمي وهو ثابت بمسلم لكن لا يشمل نصيب
الشخص عرضة للتملك فافهم **قوله** وهو وصف لا يتجزى التجزي في الاصل بالتمن
لكن الفقهاء ابدلوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهور فصار
تجزوا بالواو ثم قليوا الواو لوقوعها طرقا فقالوا يتجزى اي الرق وصف قائم
بالرفوق لا يتبدل التجزي اتفاقا في الاصح لما ذكره مجر في اخر دعائوي الجامع الكبير
من ان يجوز النسب لو اقر بان نصفه ملكه فلا يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه
من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه حرا في الاحكام بحيث لا ينفق مثله
اليه فيكونان كحرية الشدة كما اقيمت المراتبان مقام الرجل وان ثبت علي ما اقر به
من مملوكية النصف لمن اقر له بها وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا نذل هذه السلة
على عدم تجزي الرق لان الشدة انما تقبل من حر وهذا البين بحر فلهذا لا تقبل شهادته

وما ذكر من الرق لا يمكن منه ان التكاليف من النصف الثاني لا يتصور خلاف المراتب عليه
ان يكون ملحقا بالرق في الشك لان يكون رقيقا ولنا ان يقول سلنا امتناع تجزي الرق
ابتداء المكن لا سلم امتناعه انتها لان وصف الملك بقيل التجزي فيجوز ان ثبت الشرع للرق
حق الخدمة في البعض ويعمل العبد في البعض الاخر مشاعا ولا تثبت الشك في الرق والولاية وتجر
ذلك لان لا تقبل التجزي لا يثبتها على حال الاهلية فتعذر برفقة البعض لا يثبت الرق
والحرية متضادان فلا يجتمعان لان المنع ان يكون الموصوف بالحرية العلية موصوف
بالرق ولا قابل بذلك بل المحل منصف بهما مشاعا فانه قد اجتمع فيه مالكية زيد وعدم
مالكيته باعنيار النصفين فتفطن لذلك **قوله** كالعتق الذي هو قصد خلاص
في ان العتق لا تجزي لانه قوة حكمية يصير لها الشخص اهلا للملكية والشهادة
والولاية ويمتنع ما عن يد المستولي حتى لا يملكه بالغير وثبوت مثل هذه القوة
لا يتصور في البعض دون البعض وفي قوله الذي هو قصد ائتمان الى عدم تجزي
الرق لعدم خلو المحل عنها فلزم من عدم تجزي العتق عدم تجزيه ضرورة والحاصل
انهم اتفقوا على عدم تجزي العتق والرق وعلى قابلية الملك للتجزي ثبوتنا وزوال الام
على جواز بيع العبد من اثنين وبيع النصف وتبقيته النصف الاخر فيلزم من عدم تجزي
السبب عدم تجزي السبب فان قلت ينبغي ان يكون الملك غير تجزي لان سببه
وهو الرق لا تجزي والسبب يثبت بحسب ثبوت السبب على ما قلناه قلت مرادنا
هناك بالسبب العلة لان الرق مقترن بالكفر ولا كذلك الرق والملك لان الرق سبب محض
لا يلزم من ثبوت ثبوت الملك والعلة انما هي الشرا او الاستيلاء او الهبة او الصدقة
او الارث قلنا قلنا تجزي الملك تجزي سببه لانه ربما يوجد الشرا في البعض دون البعض
وكذلك اخراته **قوله** وكذلك الاعناق عند ما لا تجزي الى اعلم ان اصحابنا رضي الله
اختلفوا فيما به العتق وهو الاعناق في صور الملك ام الرق او اثبات العتق فقال ابو حنيفة
ومحمد بالثاني والرق لا تجزي بالاجماع وكذلك الاعناق لعدم تجزي لازمه وهو العتق اتفاقا
لانه مطاوعه يتاها اعتقه فعتق مثل كسره فانكسر والطاوعه هي حصول الامر عن تعلق
العمل المتعدي بمفعوله وانما الثاني لازم له فلو تجزي الاعناق بان يقع على جز من المحل دون جزء
لزم تجزي العتق ضرورة واللازم باطل بالاتفاق فالملزم ومثله لان محل الاعناق والعموم
وهو الرق وتجزيها **قوله** وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك لا يعني ان الاعناق ازالة الملك
لانه تصرف قولي من تصرفات العبد فلا يتعلق بالجنه وهو المالك والمالك وذلك في
منجز الاتفاق وحاصل قولنا ان الاعناق اثبات العتق قصد ازالة الملك ضمنا وثباتا
بازالة الرق الذي هو قصد ومما لا يجزيان فلا تجزي بالاعناق واذا لم تجزي كان اثباته
في بعض المحل اثباته في الكل حاصل **قوله** ان الاعناق ازالة الملك قصد ازالة الملك
فان ازالة لان المراد انما يتصرف فيها هو حقه لا فيها هو حق غيره وحقه في الملك

وهو منجز فكان الاعناق الذي هو استنطاقه منجز لان ثبوت المعلول يندرج تحت العللة
قوله وهذه الجواب ضعيف لما حاصله ان الثاني يلزم اذا كانت المالكية والمملوكية
من جهة انه مال كما فينبذ به المصنف اما اذا كان مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث
كونه ادبيا فلا تنافي لاختلاف الجهة ولا يجزي ان وجه الضعف المذكور هو السؤال بعينه
فكانه يقول السؤال على حاله واجاب بعض الشراح بانه عند اختلاف الجهة يلزم الثاني ايضا
لانه اذا كان مالكا للمال من حيث انه ادبي وهو مال في يد من المال ملكه لولا ان يلزم ان يكون
الشيء الواحد مملوكا لشخصين في حالة واحدة لكل واحد منهما على الكمال وهو محال واجاب
بعض شراحنا بانه لا جاز ان يكون مالكا باعتبار الادمية ومملوكا باعتبار المالكية لما يلزم
عليه من احد المحذورين اما تملكه لنفسه اذا فرق بينه من حيث هو مال وبين غيره
من سائر الاموال فيجوز له بيع نفسه من غير فيها اذا وصيه السيد من نفسه مثلا
مثلا وهو محال للتناهي من لوازم الصفتين او التخصيص بغير تخصيص فيما خصت
مالكيته بما سوى نفسه من الاموال فاذا امتلك العبد شيئا من الاموال وان ملكه
لغوات اهلية منه فواتا قد تنزل به منزلة الجاد وهو كاد من جدي فافهم
قوله حتى لا يملكه العبد الى ولم ياذن سوا كانت الامه العبد للوطي ملكا
يا ذنه واذن له فيه او كانت ملكا للمكانب فلا يملك من فيه رفق وطاوعه لا يفتقر
تلك لان الشرا من احكام الملك كالاتفاق فلا يملكه الا من يملكه ومالك المكانب
تاقص ولذا لا يفسخ التناح بملك زوجته **قوله** كالذمة التي فان قلت سلنا
ان الذمة من كرامات البشر او كرامات حاله ولكن لم قال المصنف الرق يتا في حال
المال مثل الذمة وللعبد ذمة قلنا نعم للعبد ذمة ولكن ليست بذمة
مطلقة بل هي ناقصة ضعفت بالرق ولهذا قلنا ان ذمته لا تخمل الدين نفسه
لضعفه حتى لا يطالب به الا اذا انضم اليه مالية الرقة والكسب فينتوي من الرقة
والكسب الى ان يصرف الكسب الى الدين او لا فان لم يفرقه او لم يكن له كسب
تصرف مال به الرقة اليه بان يباع في الدين اذا لم يفرقه مولا خلافا للفرق والثاني
ولا يباع ما يبي الكسب بالاجماع وان لم يمكن بيعه كالمدير والمكانب ومقتضى البعض
عنده ابي حنيفة **قوله** الحالعة والرقا شرية التنصيف كاد عليه ائتمان قوله
فعلينا ينصف ما على المحصنات من العذاب ولما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال
لا يزوج العبد اكثر من اثنتين وكذا على النساء ينتص بالرق الى النصف حتى يصح نكاح
الامه اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا تاخر او قارن لتعذر التنصيف في التاخر
قوله ينصف منها عشرة دراهم يعني اذا بلغت قيمة المرفق القول دية الحر
او زاد ف عليها ينتص منها شيء له خلع في الشرع وهو عشرة دراهم اذ بها ينشر
نصاب المهر والسرقه اخترا عن شبهة مساواة العبد بالحر خالفنا في

والشافعي حيث اوجبا فبنته على العاقلة ما بلغت **قوله** لان كمال الخطر الانساني
يكال ما لكيت حاله ان تقول ظاهر هذا التعليل يقتضي ان ينقص نصف فتمت على
لاقتنا احدى المالكيتين وكذا ما قدمناه في بحث السرقه لان للفقهاء اربعة تصنيف
والجواب ان المالكية نوعان مالكية المال وكالها بالحريه ومالكية النكاح
بالذكون فالعبد قد ثبتت له مالكية النكاح بكالها وانما توقفت على اذن المولى لان
الضرر عن ماله لا انقصان في مالكية العبد ولم تثبت فيه مالكية المال بالكلية
حتى تناسب بتصنيف المالكين بل انما تمكن فيه نقصان لانها ذات بشريه ملك
الرقبة وهو مثبت للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فليزى بواسطة
نقصان ملك اليد نقصان بشي من غيبته فقد وناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره
الشريعة في اقل ما يستوفي به منافع بضع الحرة استتماعا عند ابي حنيفة وابي يوسف
معه في رواية عنه وعند محمد والشافعي وابي يوسف في رواية اخرى **قوله**
اي صح اقرار الماذون بالسرقه النقيبه بالماذون هنا ليس بظاهر بل مستدلان
لا فرق بين اقرار الماذون والمجور بالسرقه المستملكه بفعله وبحب عليه النطق
بغير ضمان عندنا سواء صدق المولى على السرقه او كذبه وقال وفر باستقاط النطق وجوب
المال للحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان مجورا وكان الشارح انما قيد بالماذون
لقوله المصنف بعد وفي المجور اختلاف فظن ان صحته اقراره بالسرقه القايمة المستملكه
بالماتفاق اذا كان ماذونا وليس كذلك اذ لا فرق بين الماذون وغيره عند الثلاثة
واما اقراره بسرقه الغير القايمة في يده فصحيح في حق المال اذا كان ماذونا بالاجماع
حتى نرد على مالكه وكذلك في حق النطق ايضا خلاف ما مر طوله كذا الشارح قوله اذا اقر
بالسرقه المستملكه والقائمة عبد الكان اولى كما ذكرناه **قوله** يعني اذا اقر العبد
المجور بالسرقه القايمة اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعند ابي حنيفة صح اقراره
مطلقا فينقطع ويرد المال على مالكه وعند محمد لا يصح مطلقا فلا ينقطع ولا يرد المال
قوله والمرض وهو جاد الا وعند اطباء هو صفة غير طبيعية في بدن الانسان
يجب عنها بالذات افة في العمل **قوله** كان المرض من اسباب العجز جواب لما قاله
كالنكاح مبرر المثل والنفقة واجرة الطبيب **قوله** مستند الى اوله اي حال كون
المجور اذا اتصل به ثبتت المحر مستند الى اول المرض يعني يصير من اوله موصوفا بالامراض
قوله كالمهبة والمحاباة اي البيع بصفة المحاباة كان بيع ما يبا وي القايمة
مثلا او يشترى بالثمن ما يبا وي خساه لان ركن التصرف صدق من اهل مضافا
لما يحمله فينفذ نقاد او فرقوا الحصول الشك في ثبوت سبب المحر اسكان التدارك
ثم بالنسخ والتقص اذا زال الشك فله به ذلك التصرف لعدم وجود علة المحر
في حله واذا زال بالمرث ينقص ان اخبر الى نفسه لثمة علة المحر فله المرض

لستغيب الموت **قوله** هذا العتق حكم المديون قبل الموت فيكون مستند الى اول
المرض لان سبب المحر مرض مميت ولما يظهر انه مرض مميت الا بانقصاله بالموت
لان الموت يحصل بضعف القوى وتراذف الالام **قوله** عبيد في سائر الاحكام وحكم
حكم الحر المديون بعد الموت فيسعى للغيرير في كل قبضته وللوارث في ثلثها اذ الميراث للثمن
مال سواء **قوله** اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم
اسما اغتاف المريض غير صحيح لانه لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه في اغتاف الراهن لكنه
تخلف عنه فيه لنفوذ العتق منه فالا يكون صحيحا **قوله** والجواب ان يقال لا نسلم ان
قوة قلت فكيف مع الايصاع وجود سبب المحر وتعلق حق الوثنية قلت لم يحسم
بالسنة لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقذف عليكم ثلث اموالكم في آخر
اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوها حيث تشيتم وان الانسان لما كان مغرورا
مقصرا في عمله ابغى له الشارع ثلث ماله تحت تصرفه لينتدرك به بعض ما فرط فيه
عند حلول انار منيته فضلا منه ورحمة ومنها الجبض والنقاس جعلها احد
العوارض لا اتحاد ما صون وحكا وهما لا يسلطان اهلوية الوجوب ولا اهلوية الاداء
قوله لبقا الذمة والعتل وقد في البدن الا انه ثبت بالنظر ان الطهارة
بينها شرط للصلاة على وفق النقياس كالطهارة عن سائر الاحداث وفي قوا الشرط
قوات الشروط وهو مدفع بالانص فيسقط بوجوبها ونشر وجوبه **قوله**
وقد جعلت الطهارة عنها شرط جواب دخل مند وتندير ان يقال الطهارة عنها
كما شرطت للصلاة فهي شرط لصحة الصوم ايضا فها سنط الصوم كاستطنت الصلاة
فقال جعلت الطهارة عنها شرط لصحة الصوم نصا بخلاف النقياس فانه يقتضي
ان يصح الصوم معها مع مجرى الحديث والجنابة الا ان الشارع نص على عدم صحته
معهما بقوله عليه السلام تدع الحايض للصوم والصلاة ايام اقرانها وقد اجمعنا
على تحريم الصوم على الحايض وبالحمل هو معقول المعنى ولذا قال امام الحرمين
كون الصوم لا يصح من الحايض لا يدرك معناه لان الطهارة ليست شرطافية فلا يتعد
الى النقياس اي لم يتعد حكم الاستطاطة من صحة الاداء الى وجوب النضافتي على
النقياس في حق وجوب النضاف مودا بتول عابثه رضي الله عنها على ما في الصحيحين
لعادة العرويه حين قالت لها ما بال الحايض يقتضي الصوم ولا تقتضي الصلوة كان
يصيبنا ذلك فتومر بنضاض الصوم ولا تومر بنضاض الصلوة مع انه لا يخرج في قضائه
لان الحايض لا ينصو ان يستغفر الشتر فليس ينط اصال وجوبه عن الذمة وان لم ينط
ادان فوجب قضائهم بخلاف الصلاة لان قضا صلوة عشرة ايام من كل شهر
مع اذا الوقتيات في غاية الحرج بالنسبة الى قضا صوم عشرة ايام في احد عشر
قاله عن اداء واجب على ما هو محسوس بالضرورة فان قلت وجوب القضاء بتني

على وجوب الاداء وقد سنط في الصوم وحرم الاداء فكان ينبغي ان لا يجب القضاء قلت
يكفي في وجوب القضاء اشتغال الذمة بالواجب كلياً التام والساقط على ان القضاء
انما يجب بالسبب الذي يجب به الاداء وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله** ينبغي
ان يكون الناس مستنظاً للقضاء الى لو ان الشارح لهذا السؤال وجوابه مع السؤال
الذي بعده وجوابه عن قول المصنف مع انه لا يخرج من قضاءه لكان اولي لان القضاء
ليرتفع ذكره فكيف يرد السؤال على ما يرتفع ذكره **قوله** انه ينبغي في احكام
الدنيا لما فيه من التكليف بيان القسم الاول وانما سنط بالموت ما هو من باب
لان التكليف بفعله الاصلية فلا يجب ادائها ولا يجب اخذها من التركة عندنا عند
الشارح فيجب الزكاة في تركة الميت وان لم يوصرها والخلاف بيننا وبينه مبني
على اصل مختلف فيه وهو ان المقصود من خنوق الله تعالى ما اذا فعندنا هو الفعل
وعند هو المال وثمة الخلاف يظهر فيما لو طهر النفي عمال الزكاة كان له ان يا
منه مقدار الزكاة عند كاله ابن اذا اظهر من مال المديون بماله من جبرته حيث كان
له ان ياخذ منه مقدار حقه اتفاقاً ويستتطير الواجب عن ذمة صاحب المال
وكان له استرداده منه **قوله** وهذا على نوعين بل على ثلاثة انواع لانه لا يحلو
اما ان يكون متعلقاً بالعين او بالذمة او بطريق الصلة لكن الشارح لم يذكر بيان
ما كان بطريق الصلة فافاد ان القسم الثاني على نوعين كالمرهون والمناجر والسبي الذي لم
قوله ومتصود صاحب الحق هو ذكر العين المناسب لتلك العين يعني المقصود في
خنوق العباد سلامة العين لا الكفاية ولهذا لو طهرها بغيره له اخذها بنفسه من غير اذن
من يبيع في يده بخلاف العبادات لان المقصود فيها انما هو الفعل لتحقيق الابتلاء **قوله**
اي يتبادر لك العين العين مؤنثة وتذكر الصير في المتن على تاويل المذكور او على تاويل
المعين او الحق **قوله** وان كان الامر المشرع عليه لم حاجة عينين ديناً متعلقاً بالذمة
فحكمه انه لا يرتفع بمجرد الذمة القابلة للتدبير حتى يفي بمجرده الذمة مال متعلق عن
او ما يوكده الذم وهو ذمة الكفيل لجنبه قصير ذمة المذون كالحققة فيبقى
الدين يتناهي **قوله** اي الى الذمة على تاويل المذكور لا حاجة اليه لان الصير راجع الى المذون
لا الى الذمة حتى يحتاج الى التاويل لكن الشارح رجح الصير الى الذمة على تاويل المذكور
كما فعله الشارح بتربية الضم فانه انما يكون الى الذمة ولا ينبغي ان ياد اذ كان في الكلام
ما يصلح مرجعاً للصير من غير تاويل فهو اولى بما فيه تاويل فافهم **قوله** هذا فنفس على
التقليل المذكور الى اي تنقض اجمالي وطريقه ان يقال ما ذكرتم من الدليل غير صحيح
بجميع مقدماته لانه لو كان صحيحاً لما تخلف الحكم عنه في تلك الصيغة لكنه تخلف عنه
فيها فلا يكون صحيحاً وهذا قياساً استثنائي في الشرطية المتصلة والنتيجة تنفيها
والاستثناء تنفيها التالي وحاصل هذا التفصيل ان يقال ما ذكرتم من الدليل على صحة

الكفالة عن الميت بالنس غير صحيح لانه لو كان صحيحاً لما تخلف الحكم عنه في حق العبد المجز
اذا اقر بالدين لكنه متخلف عنه فيه لصحة الكفالة بالدين عنه فلا يكون صحيحاً **قوله**
لان ذمته في حقه كاملة فان قلت لو كانت ذمة العبد كاملة لما احتج الى ضم
ماله وقبضه اليه لتقوي على ائتماله الدين قلت انما فعل ذلك ليتبين القدر ما
من استيناف الدين من مال الميت الذي هو حق المولى نظراً لم لعدم كمال الذمة **قوله** قال
بعض الشارحين هنا قسم آخر الى هذا القسم ذكر المصنف في بعض نسخ المتن وكانت
لم يذكر في نسخة الشارح النبي شرح عليها حيث اريد به عرض شرعه ونظره وما شرع
صلته الى مرهون فيصير من الثلث يعني ما شرع صلته كنفقة المحارم وصدقة الفطر وغيرها
يطلق بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالزق والرزق بمنع وجوب الصلوات
فالموت اولى الى ان يوصي بذلك فيصير من الثلث لان الشرع اطلق له النصف في ملكه ماله
نظراً له فان قلت كيف تصح الوصية بنفقة المحارم والوصية للوارث لا يجوز
قلت المراد الا يصح المحرم غير وارث كالحال مثلاً مع وجود الميراث **قوله** ولنايل
ان يقول الى الجواب ان هذا القسم وان تقدم ذكره انما ذكره استينافاً للاقسام فلا يكون
تكراراً خالفاً عن القابض على ان الحقيقة التي ذكرها هنا ليست هي النائية التي ذكرها
هناك فلا يكون تكراراً اصلاً فافهم **قوله** وان كان ختاله هذا هو النوع الثالث
من القسم الثاني اي ان كان الامر المشرع ختالاً للامان وثانثاله حكمه ان يبيح لاجل الميت
من تركته مما تنقضي به الحاجة الحاصلة من اجله التي لا تنقضي الا بذلك القدر
من ماله لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا يتناهي الحاجة فينتهي لاجله ما تنقضي به الحاجة
قوله قد مرجهان وهو كلفة دفنه من قرشته الى ان يوارى عليه طه على
قضاء دينه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين كما ان لباسه حال حياته
مقدم على قضاء دينه ولنايل ان يقول حال حياته ذمته باقية صحيحة والدين يسقط
بخلاف الموت فان ذمته ضعفت وخربت به فلا تختمل الدين ولذا اسال الشارح
لا نقدر بغير الدين نظراً الى هذه الحقيقة هذا اذا الركن الدين متعلقاً بالعين ما اذا كان
متعلقاً بالمرهون والمناجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني فصاحب الحق
اخر بالعين من صرفها الى التجهيز على ما مر **قوله** ثم ديونه يعني ان فضل شيء بعد التجهيز
قد من قضاء ديونه منه على وصاياه لان قضاء الدين اهر من الوصية لانه واجب
وهي صلته وبه يحال بين العبد وربه لانها كما نطقته به التصور فكان المنظر في
تقدم قضاء ديونه على تنبيذ وصاياه ثم ما فصل عن كلفة دفنه وقضاء ديونه
تقدمت وصاياه من ثلثه من غير توقف على احيان الرثة لقوله تعالى من بعد وصية
يوصي بها او دين فانه تعالى ابي له من ماله ما يريد ان يده ما فرط منه وهو اسند
في الحاجة اولى من خلافة الوارث عنه وفي هذا الدليل مناقشة **قوله** نلراله

متعلق بالجميع اي تثبت هذه الحقوق المذكورة على الترتيب المذكور ونظر الى النفع
في الكل راجع اليه كما بينا **قوله** وهو نكاح او ولا كان او لا يتصل به نكاح او سببا
كفرج وهو ابن عم **قوله** اي ولا جلا ان الموت لا ينافي الحاجة فكان الانسب اي
لا جلا ان الميت يبقى له من تركته ما تنقضي به حاجته **قوله** بتبني الكتابة
بعد موت المكاتب واما بنا للموكلية الى وقت الادا فتثبت بطريق البيع لبنا
ما كسبه يد الابطرين ممنوع لثبوت ما يقبضه لان عند الكتابة لا يمكن بقاء يدون
بنا للموكلية وفترة اذ المكاتب عبد ما يتي عليه درهم من الضرورة الداعية اليه
ولنا يل ان يقول ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان فان حكم ببقاء
الكتابة والموكلية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك
وان جعل الحرية مستندة الى اخراج الجاني على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الالة
الى الزكاة فتحصل فراغ فدية المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بما لم يحصل
المال الى المولي فاذا وصل حكم بعتت في اخر جز من اجزائه ففقد استندت المالكية
والموكلية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون الموكلية باقية بعد الموت فلا يكون
عند الكتابة باقية بعد الموت والجواب ان معنى بنا الكتابة حرية الاولاد وسالمة
الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولي وتقرر العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت
ضمنا وان لم يكن المولى قابلا كما لا بد في الغصوب لما ثبت شرط الملك البذل ثبت عند اداء
البذل مستند الى وقت الغصب وان كان الموصوب حال اداء البذل هالكا
فتسقط المراهة زوجها اذ امانت وهي في العدة وان كانت محرمة او صابرة الا ان يكون معتقة
عن نكاح فاسد بان تزوجت المنكوحه ففرق بينهما وردت الى الاول فمات وهي في عدة
النكاح الفاسد ولو انتقضت بعد موته غسلته الا ان كانت اختارت اقامته فلها
البيعة انه تزوجها ولا بد من الاول منها او كان قال لنسائه احدا كطالق ومات قبل
البيان فلا تغسله واحدة منهن وكذا الويات قبل موته بسبب من لا سبب كوفته
وتقبيلها ابن الزوج وطلاقها منه لا تغسله وان كانت في العدة ولو ارتدت بعد موت
فاسلت قبل غسله لا تغسله خلافا لفرقة هذه وكذا الوكانا بحوسيين فاسلموا ولم تغسل
هي حتى مات لا تغسله وان اسلمت غسلته خلافا لابي يوسف هكذا ذكر في المبسوط
وذكر ايضا فيمن وطئ اخته زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى ان تنقضي عدة
الوطء فمات فانتقضت لا تغسله زوجته وذكر في المنظومة وشرحه في هذه مسألة
المجوسية انه لا يحل لها غسله عند ما خلافا لفرقة الوطئ الزوجية بشبهة فاعمد
فمات زوجها فانتقضت عدتها باشر ولا تغسل الا مئة مولاها خلافا لفرقة صارت اجنبية
وكذا ام الولد للاستبراء انها من حقوق الوصلة الشرعية بخلاف عدة الزوجة **قوله**
بخلافها اذ امانت المرأة لا فان قيل الموت انبي للمالكية من الموكلية لان المالكية سمة

لنفقة والموت منافع لها والموكلية سمة المجرى والموت غير منافع لها فاذا لم تنفق
الموكلية لا تنفق المالكية بالطرفين الاول قلنا المالكية المملوك انما شرع لنفسه
حاجة المالك لا حاجة المملوك فبقية المالكية ما بقيت للحاجة تنفق المملوكية بعد
الموت لا تقدم الحاجة الى اثباتها لانها لا تنفد في حاجة المملوك وانما تنفذ في حاجة
قلوب بقية لا تنفد في الموضوع وصارت خالية **قوله** وقد وقعت للناية على اولى
الميت من وجهه الجواب دخل مقدمه بتقديم لم لا يكون القضا صرح من حراج الميت
وخالفه والمكاتب نفسه وانفق على حياته اكثر من اشتاع غيره فاجاب بان
الحياة قد وقعت على حق اوليا الميت وورثته لكونه مندوبا اليه وليس كذلك
فان اخدم لو استوفاه او عني عن الجاني مع ذلك منه وسقط به القضا صرح من
لبنية الورثة شيئا **قوله** ولا عبرة بنوم المعقوب بعد البلوغ جواب سوال بان يترك
فقد قلتم انه لا يجوز الا استيفاء قبل حصول الغايب الكبير لانه اهل للعنف واخلال
وجرحه وارجح على عدمه لكونه مندوبا اليه فلو لم يجر الا استيفاء حتى سلغ الصغير
اذا كان ثم صغير في الورثة لاخلال العنف المندوب اليه منه اجاب بانه لا عبرة
بنوم وجرد العفو منه بعد البلوغ لان فيه ابطال الحق الثابت للكبير للوارث الكبير
يتبين بالاحتمال **قوله** وقال القضا صرح من موت لافلتا من ان السبب يتعذر في حق
المجروح او الانقضاء يتصور من قيام حقيقة سببه ولهذا صرح عفو وبما هذا سبيله انما
يكون انتحاله الى من يخلقه بطريق الوارثة **قوله** وهو معنى تضاد العلم للعلم
على نوعين بسيط وحاد بانه عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما وتبنايه العلم
سواء الملكة والعدم وقيل هو وصفة تضاد العلم في محل قابل له فهو وجودي
فيكون التباين بينه وبين العلم تباين التضاد وهو بهذا المعنى ليس بعين لانه قطري
يمكن ان الله بالتعلم لان صاحبه يبيد انه عالم فلا يشتغل بالتعلم **قوله** اولاه لما كان
قادر الخ جعل الشارع هذا اجرا با اخر عن كونه جعل من العوارض ولا يخفى انه انما
يستقيم اجرا با عن جعله من الكسبه وكون السارية فلو قال وانما جعله من الكسبه
لان لما كان قادرا لكان انسب ثم لا يخفى ايضا ان هذا التوجيه انما يحتاج اليه في
البسيط لكونه جليا اما المركب فلا يحتاج فيه الى ما ذكرناه في توجيه كونه كسبا
فما ملقهم **قوله** كجمل من انكر حشر الاجساد الى هذا غير مناسب لال التنبيل
كان المناسب ان يقال كقول المعتزلة بتغيره وانه تعالى حي لا حياة وعالم بالعلم وقادر
لا فقدان وهكذا الى اخر الصفات وكقول المشبهة بانها حادثة قابلية للذوال
ويذكر حشر الاجساد بعد قوله احكام الاخر **قوله** مثل المعتزلة الى اي كجمل المعتزلة
هذا في الغير وانكارهم السؤال والميزان والصرط والشفاعة لاهل الكيام والاحكام
من النار والرواية ونحوها بعد ثبوتها بالدليل الواضح وكذا قول القائل من المكاتبين المشر

الثاني ومن الجهمية بانكار خلود النار والجنة واصلها ومن سائر الفرق الاسلاميين لما
عن طريق السنة والجماعة بما يخالف الادلة القطعية ولا يخفى ان المراد بالجهل هنا الجهل
قول وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر لان صاحب القرآن يتناول بالقرآن
اي يصرفه عن طاعة الله تعالى معقده ومحملة على وفق معتقده لا ان يثبت
ومراطين مثل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الاخرة لكونه مخالفا للدليل الواضح
من الكتاب والسنة **قول** لقوله تعالى ولا تأكلوا مما اوعى لكم ان تضروا ولا ينفعكم
لان قوله وانه لفسق محتمل ان يكون حالا فيكون فقيده المني عن اكل ما لم يذكر اسم الله
عليه ومحتمل ان يبراد بما الرية كرا اسم الله عليه المني او ما ذكر عليه غير اسم الله
لقوله وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وايضا الغشاة لانها في الشرية
كلية قوله ولا الضالين فتولوا السير **قول** الثاني الجهل في موضع الاجتهاد اي النوع
الثاني من مطلق الجهل الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يخالف الكتاب
ولا السنة المشهورة ولا الاجماع بان يكون الجهل واقعا في حكم يمكن ان يكون الجهل في ذلك
الحكم اجتهادا صحيحا لوجود ما يصلح دليلا للاجتهاد وعلى طاهر كتاب اوستة الاجماع
او قياسا مثل ان يكون للفتول وليان فيعفو احدهما عن القتل ثم يقبله الاخر عفا
طائفا بان حق القصاص بان له اما لعدم علمه بعفو صاحبه او لعدم علمه بان يعفو
صاحبه مستقط للقصاص عن التنازل بناء على ظنه بان القصاص قد ثبت لكل
عمل الكمال فلا يفتقر ولا ينافي القصاص احدهما بعفو الاخر فلا يقتض من الولي التنازل
لان جملة بسقوط القصاص من جهل في موضع الاجتهاد ولا من اصل المدينة من قال
بان القصاص لا يفتقر بعفو احدهما ولا يخفى ان يكون من لم يعرف استنباه وذلك
شبهة صالحة لدور القصاص للجهل في موضع الشبهة كما لو علم بالعفو في مسئلتنا
المذكور قبل القيل ولم يعلم بان الفتور بسقوط به لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه
غير نافذ **قول** وسقوط الفتور عنه عفو احدهما باعتبار امر خفي وهو عدم تجزئ القصاص
وهو موضع استنباه فيصير بمنزلة الظاهر في ابراث الشبهة **قول** مصلح عزرا
اي اذا وقع موضع الاجتهاد في من الدم صحت الاجابة الى القطر وقال ابن خزيمة هذا الحد
وشبهه اذا وقع موضع الشبهة **قول** على ظن انها فطرته اي من غير استنباه
ولا يلوح حديث **قول** فان عند الامراء عجي الحجة تنظر الصائم لقوله عليه السلام
انظر الحاجر والمحرم رواه الترمذي ودليل الجمهور انه عليه السلام اجتمع وهو صائم
رواه البخاري وغيره وكان ذلك في السنة العشرة وقوله انظر الحاجر المحرم في السنة
الثانية فيكون تاسخا له وصرح بالفسخ ابن عبد البر والثاني في ذهب بعضهم
لما انه ليس بمسوخ وان هذا الحديث ليس بتاسخ لانه لا يصلح ان يكون تاسخا لما
عليه السلام كان صائما محزما ولم يكن فطرته متيما ببله واولوه بان المراد تعرضا

١٢

لنظر اما الحاجر فانه لا يامن من وصول شيء من الدماء الى جوفه عند المص واما المحرم
فانه لا يامن من ضعف فطرته خروج الدم قبول الى القطر وقال ابن خزيمة وشبهه
هذا الحديث ورد في حاكم ويحرم كانه يفتن بان الناس وفيه نظر فان الغيبة لا تنظر
الصائم عند الجمهور ومنه هبة عايشة والامراء عجي انها تنظر وكذا عند ابي وعطاء واحد
ابن حنبل واسحق وابو ثور وابن خزيمة وابن المنذر وابو الوليد وابن حبان
ولكن قال شيخ الاسلام ان الصائم لو اجتمع فطران ذلك ينظر ثم اقل متقدما وكثر
عالموا لم يبلغه الحديث وعرف شخه او تاديله وجبت عليه الكفارة لان طه
مجرد حمل وهو معتبر فان استغنى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد وبلغه
الحديث ولم يعرف شخه ولا تاديله لا كفارة عليه في الوجهين عند ابي حنيفة ومحمد
والحسن ابن ترميد لان الفتوى عند القاضي وان احتملت الخطا والحديث لا يكونا في
درجة من الفتوى وان كان متسوخا ولم يعرف شخه وقال ابو يوسف عليه الكفارة
اذا افطر بعد المحاماة متعديا على ظن انها فطرته ولو بلغه الحديث مالم يثبت
لان معرفة الاخبار مقوضة الى الفقه فليس للعامة ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز
ان يكون مصروفا عن طاهره او متسوخا وانما الرجوع الى الفقه فاذا الرضا قد نص له
فلا يكون معه وبما تركه الواجب فتبين ان الطرق في هذا الموضع بدو واعتماده على
فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الامراء عجي في ذلك ليس بشبهة كقول من قال
بفساد الصوم بالغيبة لانه يخالف للقياس فلا يكون معتبرا في سقوط الكفارة **قول**
ومعني ان يكون هذا فيما اذا بلغه قول الامراء عجي اما اذا بلغه وعمل به فلا كفارة لانه
لا يكون ادبي حلالا من استغنى فقيها فيفتني بالافطار لما لا يخفى من علوشا والاوراق
وان كان قوله في ذلك مخالفا للقياس لم يوجب حديث المحاماة من مكان قياس الحارج المسع
في افساد الصوم على الداخل المتفق به بخلاف الغيبة فانه حال عما يتوهم اجرا العيا
فيه ويمكن حمل كلام المصنف عليه لسبب المحاماة بين كلامه وكلامها فقال
قصار شبهة في سقوط الحد هذه الشبهة تسمى بشبهة استنباه وهي اعني الشبهة
في الفعل بان يطر ما ليس يد ليل الحد ولا يلا فيط الحل فيسقط الحد للشبهة خلافا لغير
لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل لا يوجب النسب ولا يوجب العدة
اعني قوله عليه السلام انت وما لا يملك في محض زنا بخلاف شبهة الحمل وتسمى
شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الثاني للحرمة لكن تخلت الحكم عنه لما عا اوطي
جاويزه الابن فانه يعقظ الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لا يوجب زنا منظر الى
لما الدليل اعني قوله عليه السلام انت وما لا يملك واما جارية الاخ او الاخت
فليست محل للاشتباه اصلا لا لشبهة الفعل ولا لشبهة الحمل فلا يفتقر بالحد
ولا يثبت بها نسب ولا يجب بها عدة **قول** ومن اسلم مهاجرا اليها وكذا اذا ارسل

حديث

خطاب وليرى بغيره في دارنا كافي فصفة اهل قبا وهذا النوع يكون عندنا في الشرع
كلها وهذا هو الفرق بين النوع الثاني وهذا النوع من العمل مسقط حتى لا يجب
عليه في المسئلة الاولى فضا ما قانه من العبادات بعد اقامته في دار الاسلام بقدر
ما ثبت مسلمية دار الحرب لانه لا بد من التكليف في سماع الخطاب حقيقته بالبيع او بقدر
بالشهر في محله وبه خرج الجواب عن قول زفر بان القضاء يجب عليه بقوله الاسلام
لانه صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عليه الخطاب وذلك لاستنط القضاء عنه بعد
تقرر السبب الموجب في حقه وهو الاسلام كالنائيم اذا انتبه بعد مضي وقت
الصلاة **قوله** ولو زوجها غير الاب او الجدة من غير كفوفين فاحسن ليرجع النكاح اصلا
يكون لها الفسخ ولا يوجد له رواية والله اعلم **قوله** ولو ينفذ تصرفها على الوكيل
والولى يكون موقوفا على الاجابة كتصرفات التصولي والعبد المحرور **قوله** حتى لو تصرفنا
قبل العلم بالعزل والمحرر ينفذ تصرفها عليها بقبول العزل والمحرر **قوله** الثاني من العوارض
المكتسبة السكر من الخمر على وجه السنة والاختيار او من المثلث العيني لانه انما كل
عند ابي حنيفة وابي يوسف بشرط عدم الاسكان **قوله** يعني لما كان السكر في هذه
الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغما في جميع الاحكام فيمنع صحة الطلاق
والعتاق وسائر التصرفات من البيع والشراء والاجارة ونحوها في ظاهر الرواية لانه
نوع دالك المرض خالفا لما يروى عن ابي حنيفة وسنينا في الثوري من انه لا يمنع صحة
الطلاق من يندم على استعمال البيع ونحوه **قوله** عطفت على قوله في الطلاق وقع في
بعض النسخ الا الرد وفي بعضها لا الرد في فعل الاول تكون الرد منصوصة على
الاستتار وعلى الثاني تكون محرونة بالعطف على مدخول في قوله يعني ان تكفر
السكران بكلمة الكفر والعبادة بالله تعالى لا يحكم بكفره اما اذا اسلم فانه يحكم باسلا
ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد كالمكفر وفي القياس وهو قول ابي يوسف
انه في ذلك كالمصاحبي حتى يبين منه امراته وجواب ما مر **قوله** والافقار بالحدود
الحالصة اي استثنوا ايضا من عباراته الافقار باسباب الحدود والحالصة
تعالى كالزنا وشرب الخمر والسرقة والكبري وفيه ما مر من الوجهين **قوله** فاقم الدر
مقام الرجوع اقامة للدليل مقام المدلول فيما يندري بالشبهة لانه لو زني في سكن
يحد اذا صحى لان سكنه لا يستقيم شبهة دارية للحد لحصوله بسبب سقوطه لا يصح
سببا للتخفيف **قوله** لانه لو اقر بالعتق والقتل ما كان احداهما لان السكران
صحة الاقرار بالحدود الغير الحالصة لله تعالى لان صريح الرجوع لا يبطلها فاما بال
غير الصريح هذا وقد نقلت في الامية اتفاقا بيننا الثلاثة انه المعتبر في السكر
الذي يحرم عنه الشرب اختلاط الكلام لان الهامه انما تعتبر فيما يندري بالشبهة
او عملها في هذا التعريف نظويلا والاخرية ان يقال هو ان يبرأ بالشيء غير ما وضع له

في دارنا كافي فصفة اهل قبا وهذا النوع يكون عندنا في الشرع كلها وهذا هو الفرق بين النوع الثاني وهذا النوع من العمل مسقط حتى لا يجب عليه في المسئلة الاولى فضا ما قانه من العبادات بعد اقامته في دار الاسلام بقدر ما ثبت مسلمية دار الحرب لانه لا بد من التكليف في سماع الخطاب حقيقته بالبيع او بقدر بالشهر في محله وبه خرج الجواب عن قول زفر بان القضاء يجب عليه بقوله الاسلام لانه صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عليه الخطاب وذلك لاستنط القضاء عنه بعد تقرر السبب الموجب في حقه وهو الاسلام كالنائيم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلاة قوله ولو زوجها غير الاب او الجدة من غير كفوفين فاحسن ليرجع النكاح اصلا يكون لها الفسخ ولا يوجد له رواية والله اعلم قوله ولو ينفذ تصرفها على الوكيل والولى يكون موقوفا على الاجابة كتصرفات التصولي والعبد المحرور قوله حتى لو تصرفنا قبل العلم بالعزل والمحرر ينفذ تصرفها عليها بقبول العزل والمحرر قوله الثاني من العوارض المكتسبة السكر من الخمر على وجه السنة والاختيار او من المثلث العيني لانه انما كل عند ابي حنيفة وابي يوسف بشرط عدم الاسكان قوله يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغما في جميع الاحكام فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات من البيع والشراء والاجارة ونحوها في ظاهر الرواية لانه نوع دالك المرض خالفا لما يروى عن ابي حنيفة وسنينا في الثوري من انه لا يمنع صحة الطلاق من يندم على استعمال البيع ونحوه قوله عطفت على قوله في الطلاق وقع في بعض النسخ الا الرد وفي بعضها لا الرد في فعل الاول تكون الرد منصوصة على الاستتار وعلى الثاني تكون محرونة بالعطف على مدخول في قوله يعني ان تكفر السكران بكلمة الكفر والعبادة بالله تعالى لا يحكم بكفره اما اذا اسلم فانه يحكم باسلا ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد كالمكفر وفي القياس وهو قول ابي يوسف انه في ذلك كالمصاحبي حتى يبين منه امراته وجواب ما مر قوله والافقار بالحدود الحالصة اي استثنوا ايضا من عباراته الافقار باسباب الحدود والحالصة تعالى كالزنا وشرب الخمر والسرقة والكبري وفيه ما مر من الوجهين قوله فاقم الدر مقام الرجوع اقامة للدليل مقام المدلول فيما يندري بالشبهة لانه لو زني في سكن يحد اذا صحى لان سكنه لا يستقيم شبهة دارية للحد لحصوله بسبب سقوطه لا يصح سببا للتخفيف قوله لانه لو اقر بالعتق والقتل ما كان احداهما لان السكران صحة الاقرار بالحدود الغير الحالصة لله تعالى لان صريح الرجوع لا يبطلها فاما بال غير الصريح هذا وقد نقلت في الامية اتفاقا بيننا الثلاثة انه المعتبر في السكر الذي يحرم عنه الشرب اختلاط الكلام لان الهامه انما تعتبر فيما يندري بالشبهة او عملها في هذا التعريف نظويلا والاخرية ان يقال هو ان يبرأ بالشيء غير ما وضع له

بر علامته وقد يعرف العزل بانه لفظ لا يراد به معناه الحميمي ولا المجازي وقيل
يراد به معنى ويكون واسطة كاللفظ والكتابة على راي واللفظ قبل الاستعمال
قوله وخلال عطفت على نظويلا **قوله** لان تلفظ العازل انما هو عن رضى واختيار
صحيح حتى لو عزل بالردة والعبادة بالله تعالى كقوله لان التكلم بكلمة الكفر هازلا
استحقاق بالدين وهو كقوله يصير سزا بنفس العزل لا بما فعل به بخلاف
المكفر بالكفر اذا اجري على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمبا
والحكم جميعا قصارا كان الباشنة لم توجد **قوله** من حيث ان خيار الشرط بعدم
الرضا بحكم البيع ولا بعدم الرضى بنفس البيع لان قوله بيعت واشتريت يوجب
يرضى العاقبة واختيان ولكن لا يثبت به الحكم لعدم الرضى به فكذا في العزل
قوله ولا يثبت في الرضى بالباشنة واختيان المباشرة اجماع بين الرضى والاختيار
لان الاختيار قد يثبتك عن الرضى كما في الكفر فان المكفر على الشيء تختار ولا يرضاه
اذا اختار وهو القصد الى الشيء وارا دته والرضى هو اختيار واستخائه بخلاف
خيار الشرط فانه ذكره في العقد شرط لان المقصود منه هو الاعلام بعدم لزوم
العقد لا بلزومه **قوله** والتولية ان لم يكن الى اي يظهر العقد بين الناس
ولا يكون بينهما عند في الحقيقة كان يقول الرجل لصاحبه اريد ان اباع منك عبدا
هذه في الطاهر لا مراخافه ولا يكون ذلك بيننا بيعا في الحقيقة فيجده صاحبه
لا ذلك ويشهد عليه ثم انه يبيعه منه في مجلس اخر بعد ذلك المجلس ثم يبيعه
على الواضحة بعد زوال ما تواضعوا لاجله **قوله** لعدم الملك لعدم الرضى
لوقال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع من الملك لا عدم الرضى كالمشترى
من المكفر فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى **قوله** بخلاف
سائر البيوع القاسد حيث تنبذ الملك اذا اتصل بها القبض لان الرضى بالحكم وهو
الملك موجود فيه ومنفرد في العزل فكان البيع مع العزل كالبيع بشرط الخيار لكل
من العاقدين او لاحدهما اذا اشترطا التواضع والعزل اذ كان يتنول احد
المتعاقدين للاخر اشتريته منك هذا على اني بالخيار اريد او يوجب الاخر البيع على
فان البيع ينعقد بينهما فاسد اعير موجب الملك اهلا على احوال ثم بعد ذلك ارجا
العقد جاز وان تنقضه يدون وفي الاخر انتقض وان اجاز له الرجوع كما هو شأن خيار
الشرط غير ان ابا حنيفة جعل مدة الاجارة والفسخ متعين بالثلاث والثلثا بناء على
ما عرفت من الخلاف الذي بينهما في خيار الشرط ولنايل ان يقول ان يقال انه موقوف
وما الفرق بين الوقوف والقاسد فسادا غير مستقر والجواب انها طريقتان
للتأخير في التعبير به قيل والتعبير بالوقوف اولى لان القاسد لا ينتلي صحيحا خلا
الموقوف وفيه ناسل فانما نراهم قد رتبوا الاحكام على القاسد دون الوقوف فثبت

خطاب وليرى بغيره في دارنا كافي فصفة اهل قبا وهذا النوع يكون عندنا في الشرع كلها وهذا هو الفرق بين النوع الثاني وهذا النوع من العمل مسقط حتى لا يجب عليه في المسئلة الاولى فضا ما قانه من العبادات بعد اقامته في دار الاسلام بقدر ما ثبت مسلمية دار الحرب لانه لا بد من التكليف في سماع الخطاب حقيقته بالبيع او بقدر بالشهر في محله وبه خرج الجواب عن قول زفر بان القضاء يجب عليه بقوله الاسلام لانه صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عليه الخطاب وذلك لاستنط القضاء عنه بعد تقرر السبب الموجب في حقه وهو الاسلام كالنائيم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلاة قوله ولو زوجها غير الاب او الجدة من غير كفوفين فاحسن ليرجع النكاح اصلا يكون لها الفسخ ولا يوجد له رواية والله اعلم قوله ولو ينفذ تصرفها على الوكيل والولى يكون موقوفا على الاجابة كتصرفات التصولي والعبد المحرور قوله حتى لو تصرفنا قبل العلم بالعزل والمحرر ينفذ تصرفها عليها بقبول العزل والمحرر قوله الثاني من العوارض المكتسبة السكر من الخمر على وجه السنة والاختيار او من المثلث العيني لانه انما كل عند ابي حنيفة وابي يوسف بشرط عدم الاسكان قوله يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغما في جميع الاحكام فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات من البيع والشراء والاجارة ونحوها في ظاهر الرواية لانه نوع دالك المرض خالفا لما يروى عن ابي حنيفة وسنينا في الثوري من انه لا يمنع صحة الطلاق من يندم على استعمال البيع ونحوه قوله عطفت على قوله في الطلاق وقع في بعض النسخ الا الرد وفي بعضها لا الرد في فعل الاول تكون الرد منصوصة على الاستتار وعلى الثاني تكون محرونة بالعطف على مدخول في قوله يعني ان تكفر السكران بكلمة الكفر والعبادة بالله تعالى لا يحكم بكفره اما اذا اسلم فانه يحكم باسلا ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد كالمكفر وفي القياس وهو قول ابي يوسف انه في ذلك كالمصاحبي حتى يبين منه امراته وجواب ما مر قوله والافقار بالحدود الحالصة اي استثنوا ايضا من عباراته الافقار باسباب الحدود والحالصة تعالى كالزنا وشرب الخمر والسرقة والكبري وفيه ما مر من الوجهين قوله فاقم الدر مقام الرجوع اقامة للدليل مقام المدلول فيما يندري بالشبهة لانه لو زني في سكن يحد اذا صحى لان سكنه لا يستقيم شبهة دارية للحد لحصوله بسبب سقوطه لا يصح سببا للتخفيف قوله لانه لو اقر بالعتق والقتل ما كان احداهما لان السكران صحة الاقرار بالحدود الغير الحالصة لله تعالى لان صريح الرجوع لا يبطلها فاما بال غير الصريح هذا وقد نقلت في الامية اتفاقا بيننا الثلاثة انه المعتبر في السكر الذي يحرم عنه الشرب اختلاط الكلام لان الهامه انما تعتبر فيما يندري بالشبهة او عملها في هذا التعريف نظويلا والاخرية ان يقال هو ان يبرأ بالشيء غير ما وضع له

لذلك **قوله** عنده اي عند ابي حنيفة في الصورتين حتى كان الثمن الملقين وعند ما
 بالواضحة واجب والالف التي هو لا بها باطل وقولها صور رواية عن ابي حنيفة
 وهذا الخلاف مبني على ما مر من ان الطاهر عند البناء على الجيد وعند ما البناء على
 وقدر الرجوع من الجانبين **قوله** اي عند ابي حنيفة في باصح الروايتين عنه وفي الرواية
 الاخرى وهي قولها الثمن الف **قوله** فابيع جابزاي بالدنانير اثنا فاقول **قوله** والقياس
 ان يكون البيع باطلا لانها قصد العزل بما سمي في العقد وهو الدنانير فانها ليا
 يشترط في نفس الامر وما قصد ان يكون ثمنه وهو الدنانير كما ذكره في العقد وذكر
 البدل بشرط في صحة البيع وجبه الاستحسان ان البيع لا يصح بالتسمية البدل وما
 قصد الجيد في اصل البيع فهنا فوجب تصحيحه ما امكن وقد امكن جعل البيع معتدا
 بما سمي من البدل وجعل التسمية بخلاف جعفر ما فواضعا عليه من الثمن مبطلا
 للمواضعة السابقة كالعقد بعد العقد فانها لو تبايعا بما به دينار ثم تبايعا
 بالث درهم كان الثاني مبطلا للاول وكذا ههنا صونا لشرف العاقل لغير اللغو
 وانما تعين التصحيح لهذا الطرفين لانه لا يمكن ذلك بجعل الدرام او غير ما تمت
 لعدم ذكرها في العقد ولا جعله متعقدا بالاثمن لانه وكنته تعين جعل المتعين
قوله بان يتزوج امرأة بالث بان يقول الرجل للمرأة اني اريد ان اتزوجك بالث
 تزوجا لها ولا غير لازم وتوافقها المرأة على ذلك او وليها واشهد اعلى ذلك فقلنا
قوله ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع اي يوجب فساد العمل بالواضحة وجعل الشرط
 فاسدا لما مر فلم يعلم بها فيه تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فانه لا يفسد بالشرط الفاسد
 فالعمل به لا يفسد **قوله** اذا االك تابع للجام وتابيت في ضمنه فلا يؤثر العزل فيه اذ
 المقصود لا للبيع كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن حيث لم يرد منه شيئا **قوله**
 لا بما هو ليه اذ ليس معه تبدل اعتقاد لكن العزل عن رضى واختيار فضعيف في
 العزل جدا لكونه استخفايا بالدين فان قلنا قد نفى النبي صلى الله عليه وسلم
 عن تكثير العمل القليلة قلنا **قوله** النبي عن تكثيره لا اعتقاد ان ما ذهبوا اليه
 هو الدين الحق ومنسكهم في ذلك سجع دليل من الكتاب والسنة وثنا وبيلة على وفق
 مرادهم والهازل بالدين لم يبق من العمل القليلة بنفس العزل لانه لم يترك
 في ذلك شبهة فلم يمكن جعله منهم يمينين والمراد بقوله صلى الله عليه وسلم صل
 صلاتنا الحديث من فعل هذه الافعال ولزجج مشتاتيا فقص الاسلام محكم باسلامه
 بطريق الاستدلال الاخرى انه لو فعل هذه الافعال وكان منكرا للحشر او الشفاعة
 او الرواية او نحو ذلك او عذاب الغير مثلا لا يكون مسلما قطعاً لوجود ما يتاقتضيه
 الاسلام لتواثر هذه الامور عن الشارع قلنا اذا انكأ بالاكهرها زاولا والعزل
 الكافر وشرا عن دينه فكيف بايمان في حق احكام الدنيا لانه باشر الاقرار على

سبيل الرضى وهو الركن الاصيل في احكام الدنيا على ان الاصل فيه المطابق لما في الدنيا
 فيجب الحكم بما يات به بناء عليه كالحكم بما يات من الملك على الاسلام اذا السلم بناء على لفظه
 بالاقول وقصا والعزل ليدل على كماله في الاصل فبالا يؤثر فيه العزل من الطلاق والعنف
 بما مع او كذا منها لا يحل التراجع ولا الرد بسبب كالحمل البعج بخيار عيب او روية
 فتأمل **قوله** وهو في اللغة الحقة والنحر ينال سفن الرياح الثوب اذا
 استخفته وحركته وفي اصطلاح الفقهاء عيان عن خفة تعزري الانسان فتنتعده
 على العمل في ماله على خلاف موجب الشرع من وجه وعلى اتباع الهوى والعمل بخلاف
 دلالة العقل وانما قيدنا بقولنا في ماله ومن وجه لا نالوا لظننا كما اطلق في الاسلام
 لكان كل فاسق سفيها لان موجب العقل عدم مخالفة الشرع للدلائل الدالة على حرمة
 اتباعه وهو كذا في الحقيقة الا انه خلاف المتعارف عند الفقهاء في السفة الدية
 فتعلق به الاحكام من منع المالك من السفة وجوب الحجر عليه فيه اذ هو عند من يندبر
 المال وتقرينه على وجه الاسراف ومجاوز الحد المعين شرعا فلا ينفذ ولعند من جميع
 المعاصي وان تناول العمل بخلاف موجب الشرع **قوله** هذا معطوف على محذوف الخ
 فان قلنا ههنا وصيلة والمعروف فيها ان يوتي بها في مقام التزني والمبالغة
 يقال لهذا الشيء حرام وان كان اصله حلالا قلنا نعم ولكن لما كانت من تمام التزني
 فالواو عاطفة اذ لا يمكن جعلها استينافا فيه فلا بد من معطوف عليه وليرتفع ما يصح
 للمعطوف عليه فنبه الشيخ رحمه الله انه متقد **قوله** وفي هذا القول اثنان الى
 المصطلح يعني قول المصنف بعد تمام التعريف وهو السفة والتعريف يشترط ان
 عرقه السفة المصطلح وان كان تعريفه يثبت ان كل فاسق سفيها بازنكاف
 جميع المحظورات كتعريف حر الاسلام **قوله** وذلك اي المذكور من السفة لا يوجب عللا
 ونقصا في اهلية النبي يتعلق بها الخطاب لسلامته بدنه وصحة عقله الا ان
 السفة مكابر لعمله بمقتضى عقله فلا يخرج بذلك عن كونه اهلا لوجوب حقوق
 الله تعالى في الدارين واذا لم يخرج عن ذلك بقي اهلا لوجوب حقوق العباد بالطرفين المذكورين
 واذا كان السفة اهلا لوجوب شي من احكام الشرع الواجبة له عليه فلا يستلزم
 عنه وجوب الخطاب بحال سوا حجر عليه او نحو **قوله** ومنع ماله في اول ما يبلغ بال
 بخلاف القياس كانه جواب عما يقال اذا قلنا ان السفة لا يمنع شيئا من احكام الشرع
 وانه لا يوجب الحجر مطلقا عند ابي حنيفة فكيف قال ابو حنيفة بان السفة يمنع عنه
 ماله اذا بلغ سفيها ليا ان يبلغ خمسة وعشرين سنة نظرا له وذلك يدل على ان السفة
 سبب للنظر واذا كان كذلك كان سببا للحجر عليه في جميع تصرفاته لئلا يتلف ما جاب
 يا ما منع عن السفة ماله في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤثروا السفة
 اسوالكم اي اسوالهم وانما اوضحه في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤثروا السفة

بأنهم يدينون بها كما ينبغي أن يكون عليها وسواء
 للتي تاتي ومنها انها صارت محظومة كانت املاكم اليه في ذلك الملاقاة **قوله** في
 صورة اللغة قطع المسافة مطلقا وفي الشرح المخرج المعبر عن موضع الإقامة منقار
 العران من الجانب الذي يخرج منه على قصد السفر **قوله** بحيث لم يبق الا كمال مشروعا
 خلافا للشافعي رحمه الله خفي لو انزع ترك القعود الاول بطل الفرض عندنا خلافا
 للشافعي ولما وافقه على ما روي تحت الرخصة **قوله** فلو جاز لنا وهو بيان لمكر
 المكلف في ذلك على سبيل الوقت لا على سبيل التزويج ولا على انه قول لليعصب
 وكان الاظهر ان يقال قالوا **قوله** فلا ضرر له تدعو الى الاطلاق لغدونه على الصور
 وعلى تقدير حصول ذلك مختلف يمكنه دفعه بالامتناع عن السفر **قوله** في الصور
 المذكورين يعني بعد ما اسك وهو ما قرأ ويعد ما اسك وهو مقم شرسا قتر
قوله فلا تجب الكفارة عندنا لما قلنا وعن الشافعي انها تجب عليه اعتبارا بالآخر التها
 باوله وهو بعيد طموح الاول عن الشهادة وعدم خلو الآخر عنها **قوله** كان المرض امر
 سماوي كالحبص فتبين به ان الصوم لم يكن واجبا عليه في ذلك اليوم بخلاف السفر
 لانه اختيار فيجب عليه الصوم مع طرياقه اللهم الا ان وقع له الصفة في ذلك
 على وجه التهرب بان يكرهه السلطان عليه فانه يقع مستقطا للكفارة عنه ايضا
 كما رواه الحسن بن عبيد الله كذا نقله قاضي خان **قوله** تخفى للرخصة في حق
 الجميع وان كان التيسر ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمام العلة والعلة لا تتم ما لم يسفر
 وتحقق بمضي مدته وذلك لان رخصة السفر رخصة ترقية ولا اكمال للرفاه
 بدون ذلك اذ لو لم تكن الترخيص على تمام العلة لفات مقصود الرخصة في حق
 من لم يكن مقصودا لمسيه ثلاثه ايام ورواه مستلزم لقواته في حق بعض من هو له
 فلا يكون عامه مع فرق كونها عامه هذا خلف **قوله** ولم يجعل عذرك في حق العباد
 لان الواجب فيها فان المحل اجزا الفعل فيعند عصاة المحل ولعمد لا يتعد وسعد
 القائل حتى لو اختلف جماعة مال انسان وجب خان واحد **قوله** وافطار الصائم
 بالاكراه الى حاصله ان المراد افطار السافر وانما ياتم بالترك لانه ليس بمباح
 بل لانه يدل نفسه لا باحة فالانتم تحت للاباحة هنا لا مناف لها وفيه شيء
 لما عرفت من تفسير الاباحة والحن ان ما قاله الشارح وغيره ان هذا المثال
 لا يصلح مثالا لها فان قلنا قائلنا لها على التفسير المذكور قلنا قد مثل لها
 بما اذا اكره يوعيد متلف على شرب خمر او اكل لحم خنزير فانه يباح له تناول
 على معني انه لا يثاب ولا يعاقب بذلك **قوله** فان هذه التفريقات لا تخفى
 الفسخ وتوقف على الاختيار دون الرضي بدليل انها لا تبطل بالفسخ ولنايل ان يبر
 اختيار السبب والرضي به حاصل في الفسخ بدو الفسخ بخلاف الاكراه فانه لا

بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الفسخ
 الوقوع في الاكراه لعدم الجاه ويمكن ان يجاب بان في كل من الفسخ والاكراه اختيار
 السبب والحكم والرضي بكل منهما الا ان الاكراه اقوي من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب
 وسيلة اليه فان الاختيار هو المعتمد في عملية الاحكام وبناء التفريقات والرضي
 قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجح به لان الناسد بمنزلة الضميمة
 فيما لا يخلو الفسخ **قوله** ولا تنصح الاقارب ميركلها بخلاف اقارب السكران فانها تنصح
 حال السكر ولو لم يجعل عذرا لكونه معصية بخلاف ما اذا ارتد حيث لم يعتبر ولا تبين
 منه امراته لان امراته اد يعقده بحضار اعتقاد وقد شك فيه فلا يثبت بالشك
 والافراد يعينه العيان دون الاعتقاد **قوله** فان الانسان في الاكل والشرب لا يمكن
 ان يكون الله الغير الى فيه شيء فانه قد مر ان المراد من قوله يصلي الله ان المكره يمكنه
 ان يبدل ذلك الفعل بنفسه فاذا حل عليه عمن يوعيد صار كانه فعله بنفسه
 كالاكراه على القتل وما يمكنه الاكل والتكلم والوطي ايضا والجواب ان المراد بالفعل هنا
 ما هو مقصود بالاكراه لا مطلق الفعل فنفس القتل هو المقصود بالاكراه ويمكنه ان يفعله
 بنفسه وكذا اكل المكن ووطيه المقصود بالاكراه لا مطلق ذلك ولا يمكنه ان يفعله
قوله واما في نسبة الى المكن من العيان ان يقول اما في النسبة الى نفس الاكل
 واما بالنسبة الى كونه مالا فقد اختلفوا فيه **قوله** فلا يحل للغانم ان يقتل عمن
 وحرمة طرف الغير كحرمة نفسه فلا يبرخص للكره في الاف طرف الغير لصيانة نفسه
 لا يبال اطراف ملحقه بالاموال فينبغي له ان يبرخص له في قطع طرف الغير عند الاكراه
 الناصر كما رخص له في الاف مال الغير عند ذلك لانا نقول الحاق الطرف بالمال
 في حق صاحبه لا في حق عمن **قوله** كحرمة الحرم والمدينة وعن ابي يوسف ان الحرمة لا ترتفع
 لكن يبرخص في الفعل حالة الاضطراب انما للمهمة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير
 هذا اذا كان الاكراه كاملا ولا يحل له تناول الا انه اذا شرب الخمر مثلا لا يجد استحسانا
 لانه اذا تكامل الاكراه وجب له فاذ افتر وجب شهده كوطي الجارية المشتركة في دور الحرم
 والله اعلم تمت الحاشية المباركة على يد افتر العباد على ابن محمد ابن احمد العلالي
 الحنفي رحمه الله تعالى على مولتها والمهر سدوحد وصلى الله على سيدنا محمد وعلى جميع الانبياء
 والمرسلين وللال والصحابه والتابعين والعلماء والشهداء والاولياء والصالحين
 ووقع الفراغ من تكميلها في اليوم المبارك يوم الاربعاء ثامن عشر شوال سنة ثلاث وسبعين



Süleymaniye Kütüphanesi	
Kısım	AMCA ZADE HUSEYİN PAŞA
Yeni Numara	
Eski Kayıt No	154

